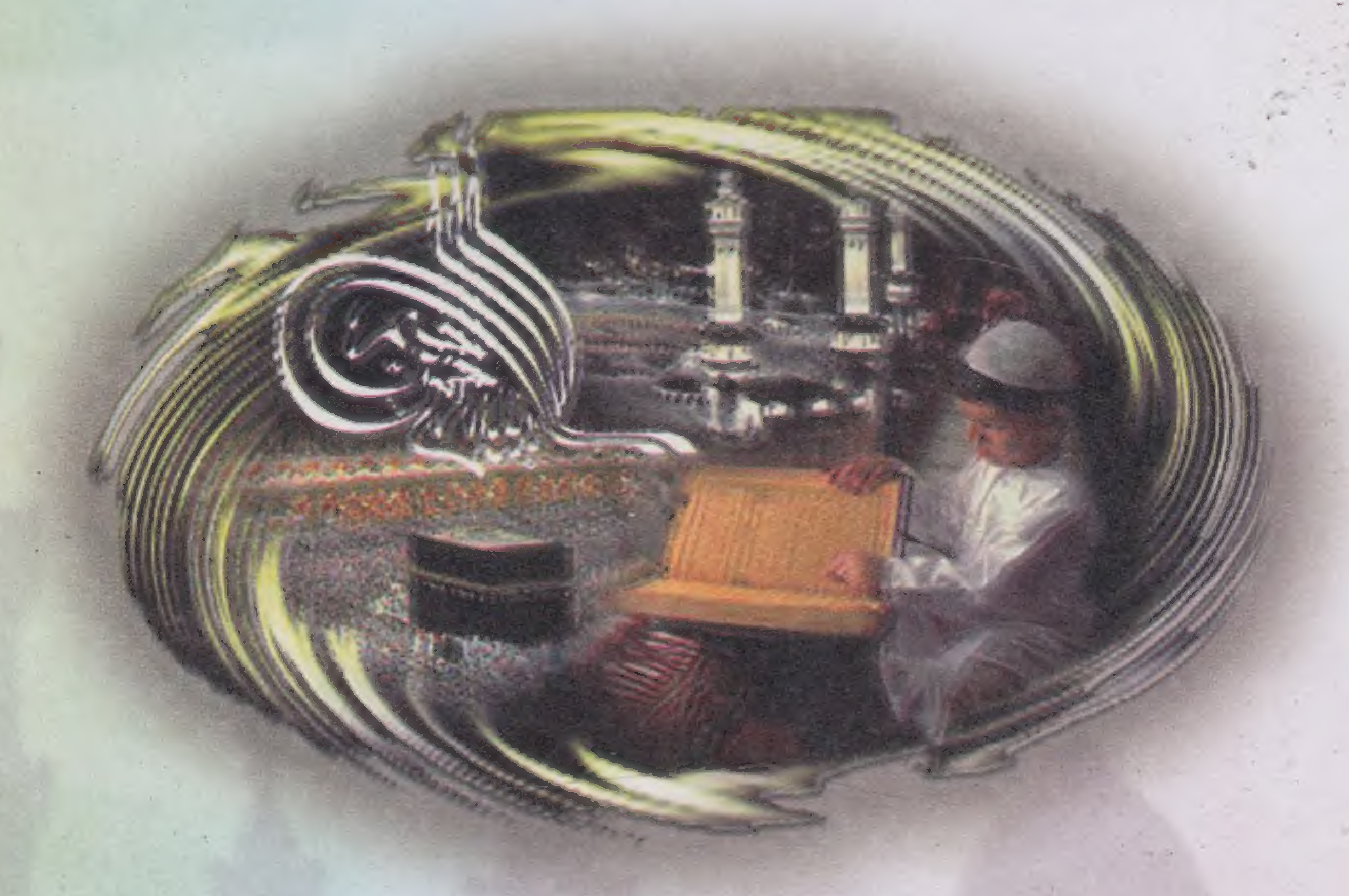
مدخل إلى

الدراسات العلمية للأديان



دكتور

إبراهيم محمد تركى

دار الكتب القانونية

مصر



دار شتات للنشر والبرمجيات

مصر

مدخل إلى

الدراسات العلمية للأديان

مدخل إلى الدراسات العلمية للأديان

دكتـــــور

إبراهيم محمد تركي

دار الكتب القانونية

مصـــر

دار شتات للنشر والبرمجيات

مصـــر

اسم الكتاب

مدخل إلى الدراسات العلمية للأديان

دكتور

ابراهيم محمد تركى

سنة النشر

2011

رقم الإيداع

7396

الترقيم الدولى I.S.B.N

978 – 977 – 386 – 915 – 5



دار الكتب القانونية

الفرع الرئيسى :

مصر ـ المحلة الكبرى ـ السبع بنات 24 شارع عدلى يكن

ت : 0020402224682 فاكس : 0020402220395

محمول . 0020123161984 0020105020737

الفروع :

القاهرة ـ 38 شارع عبد الخالق ثروت ـ الدور الثالث

ت . 0020223958860 فاكس : 0020223911044

محمول : 0020103474690 0020122212067

المطابع :

مصر ـ المحلة الكبرى ـ السبع بنات 24 شارع عدلى يكن

ت : 0020402227367 فاكس : 0020402220395

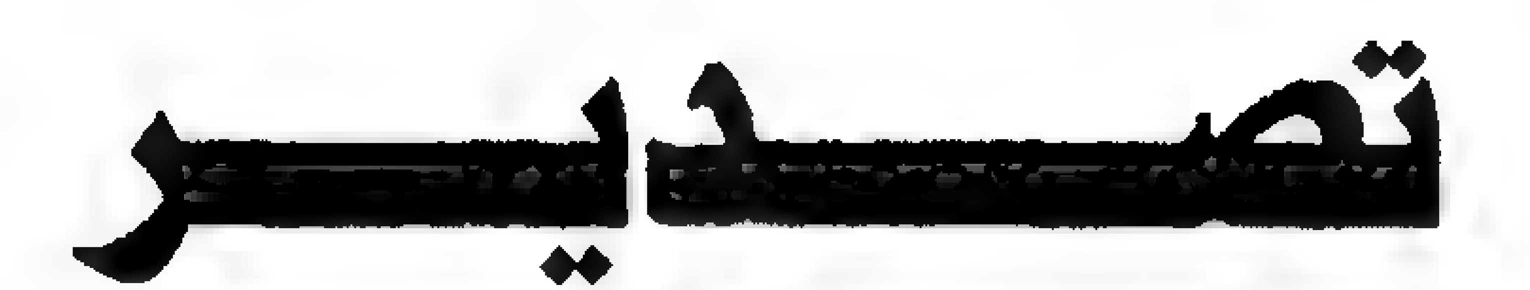
Website : www.darshatat.com

E-Mail : info@darshatat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الدين هو البُعد الجَوّاني للإنسان

دكتور / عثمان أمين


تصدير

بعد حمد الله رب العالمين، الذي خلق الإنسان وأوصاه باتباع الدين القويم، حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والثناء عليه بما هو أهلٌ له، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أقول:

يسعدني أن أتقدم إلى المكتبة العربية بهذا الكتاب المتواضع الذي آثرت أن أسميه « مدخل إلى الدراسات العلمية للأديان » ، وذلك باعتبار أنه يبحث في كيفية تناول الأديان بالدراسة العلمية التي تختلف عن الدراسة الفلسفية أو اللاهوتية أو النقدية لها.

وإذا كان قد تبين لنا أن مثل هذه الدراسات العلمية للأديان لم تنشأ في الحضارات والثقافات السابقة على الحضارة الإسلامية، فإننا سنحاول إلقاء الضوء على جهود مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان باعتباره أهم جوانب الدراسات العلمية للأديان وباعتبار أن مفكري الإسلام يمكن أن يعدوا الرواد الحقيقيين في هذا الصدد.

وفي جانب كبير من هذا الكتاب، فإنني سأحاول أن أعرض فيه، بعون الله وتوفيقه، إلى جانب مهم من جوانب التراث الفكري العربي الإسلامي، وهو ما يتعلق بالدراسات المقارنة للأديان، من حيث نشأتها في الفكر الإسلامي، ومنهج البحث الذي كان يتبعه هؤلاء الأسلاف في دراساتهم لهذا الجانب من جوانب المعرفة الإنسانية، ثم سأذكر أهم النماذج في هذا الصدد.

ولكي يتسنى للباحث أن يحدد مجال بحثه، فإنه لابد من الإشارة إلى كلمة موجزة يتم من خلالها التعريف بموضوع البحث، فأقول:

لقد ظهر في العصر الحديث، وخاصةً في الآونة الأخيرة، ما يمكن أن يسمى بالدراسات العلمية للأديان، وذلك في إطار استخدام المناهج العلمية، التي يجمع بينها ضرورة استخدام الموضوعية، في مجال العلوم الإنسانية.

ومن الملاحظ أنه في العصر الحاضر قد أطلق على هذه الدراسات العلمية للدين اسم « علم الأديان » ، وهو العلم الذي أصبح يمثل تخصصاً قائماً بذاته في الجامعات الأمريكية على وجه الخصوص.

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان هذا المقام ليس مخصصاً للحديث عن «علم الأديان» في ذاته، فإنني أكتفي بأن ألفت النظر إلى أن هذا العلم (أي علم الأديان) إنما ينقسم أساساً إلى قسمين: أحدهما هو تاريخ الأديان، والآخر هو مقارنة الأديان.

أما بالنسبة لتاريخ الأديان، فإنه يتناول دراسة نمو وتطور أديان تاريخية معينة. حيث يكون محور الدراسة في هذا الفرع متمركزاً حول مراحل هذا التطور، مع محاولة تفسير صلة هذه المراحل بالعقيدة الأساسية أو الأصلية. كما يتناول البحث في هذا المجال التطور النفسي لمجتمعات دينية خاصة. وذلك بالإضافة إلى دراسة المسائل الخاصة بالعقيدة، سواء ما يتعلق منها بمؤسسي هذه الأديان أو ما يتعلق بالممارسات التعبدية التي تُسمى بالشعائر.

أما فيما يتعلق بمقارنة الأديان، أو بما يمكن أن يُسمى بالدين المقارن، فإن الاهتمام فيه يكون متمركزاً، في المحل الأول، حول دراسة وتحليل أنواع متعددة ومختلفة من التجربة الدينية من حيث أصولها النظرية وممارستها الواقعية، وذلك عن طريق المقارنة بين الأديان محل الدراسة. بحيث يمكن القول بأن الهدف الأساسي من الدراسة في هذا المجال إنما يتمثل أساساً في معرفة التطورات النمطية، والسمات المميزة، والقوانين المتبعة التي تحكم التجربة الدينية بمختلف جوانبها. ولابد من الإشارة هنا إلى أن الباحث في هذا المجال، قبل أن يقرر الأساسيات المحددة لمختلف الجوانب في الدين، فإنه مطالب بتحديد السمات الرئيسة في الأديان التاريخية.

من الواضح، إذن، أن الحديث في الصفحات التالية سيقتصر على جانب واحد من جانبي علم الأديان، ألا وهو علم مقارنة الأديان.

وإذا أراد الباحث أن يكون أكثر تحديداً لموضوع الدراسة، فإنه يمكن القول بأن دراسة هذا العلم، أي علم مقارنة الأديان، ستكون مقتصرة على الفكر الإسلامي وحده، من غير أن يتطرق الباحث إلى الحديث عنه في الثقافات الأخرى.

وفي هذا المقام، فإنه لابد من طرح التساؤل التالي: إذا كانت جهود مفكري الإسلام في هذا المجال، أي مجال علم مقارنة الأديان، تشكل أحد عناصر التراث الفكري العربي الإسلامي، أي أن هذه الجهود الفكرية قد أصبحت « في ذمة التاريخ» ، فلماذا إذن يقوم الباحث بدراستها في الوقت الحاضر؟

وفي سبيل تقديم إجابة دقيقة عن هذا التساؤل، فإنني أود أن أقرر، في صراحة ووضوح تامين، أنني لست من هؤلاء الذين يتغنون بأمجاد الأسلاف، لأن هذا التغني بالأمجاد الماضية لا يدل إلا على شعور المرء بحالة من الضعف والقهر في واقعه الحاضر. كما أنني لست من هؤلاء الذين يريدون إحياء التراث وجعله معبراً عن الواقع الفكري المعاصر، لأن هناك فروقاً جوهرية بين الماضي والحاضر.

ولكن لابد أن أبادر هنا فأقول: إن ذلك لا يعني أن دراسة عناصر التراث المختلفة لا تعد ذات قيمة من الناحية الواقعية. إذ إن الغاية الأساسية من دراسة التراث، في تقديري على الأقل، إنما تكمن في المحل الأول، في التعرف إلى مواطن القوة ومكامن الضعف في التراث الفكري الذي يعبر عن الحضارة الإسلامية التي أفل نجمها منذ عدة قرون، وذلك للاستفادة من تجارب السابقين وجهودهم الفكرية في الوقت الحاضر الذي يسعى فيه العديد من المفكرين إلى وضع الأسس التي تمهد لقيام الحضارة العربية

المنشودة. وهذه الحضارة العربية المنشودة، وإن كانت تختلف عن إطارها العام في الحضارة الإسلامية السالفة، إلا أنها مع ذلك لا تنفصل عنها انفصالاً تاماً.

وأياً ما كان الأمر، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أنني، في هذه الدراسة المتواضعة، سأحاول إماطة اللثام عن جانب مهم من جوانب التراث الفكري العربي الإسلامي. هذا الجانب الذي لم يتطرق إليه الباحثون والدارسون في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي بالبحث والدراسة على نحو من التفصيل الذي يسمح بالتعرف إلى هذا العلم على نحو أكثر دقة.

وإذا كنا نسلم بأن الفكر الإسلامي يعد حلقة في سلسلة الفكر الإنساني، فإنني قد آثرت أن أقدم للحديث عن جهود مفكري الإسلام في علم مقارنة الأديان بالحديث عن دراسة الأديان بين العلم والفلسفة وعن التعريف بعلم مقارنة الأديان والمنهج المستخدم في دراسته.

وإذا كان من الثابت أن الثمرة الحقيقية لعلم مقارنة الأديان وللدراسات العلمية للأديان بصفة عامة هي ما يمكن أن يعرف باسم «فلسفة الدين»، فإنني قد حاولت أن أقدم نموذجاً لجهود مفكري الإسلام في مجال فلسفة الدين، ذلك المجال المهم الذي سنخصص له كتاباً مستقلاً أرجو أن يخرج إلى حيز الوجود في وقت قريب إن شاء الله.

* * *

وفي ضوء ذلك، فإنني قد قسمت هذا الكتاب المتواضع إلى عدة فصول:

فلقد كان الفصل الأول بعنوان «دراسة الأديان بين العلم والفلسفة»، حيث تحدثت فيه عن مفهوم علم الأديان ونشأته، وعن علم الاجتماع الديني، وعن علم

النفس الديني، وعن الفينومينولوجيا والدين. وعن الدراسات التاريخية للأديان، وعن علم مقارنة الأديان، وعن فلسفة الدين.

ثم كان الفصل الثاني بعنوان « مدخل إلى دراسة علم مقارنة الأديان » ، حيث تحدثت فيه عن تعريف الدين، وعن أهمية الدراسات المقارنة في مجال الأديان، وعن منهج البحث في علم مقارنة الأديان، وعن علمية علم مقارنة الأديان.

ثم كان الفصل الثالث بعنوان «الدراسات العلمية للأديان في الفكر الإسلامي»، حيث تحدثت فيه عن أسباب ظهور الدراسات العلمية للأديان في الفكر الإسلامي، وعن مجالات البحث العلمي في الأديان عند مفكري الإسلام، وعن علم مقارنة الأديان باعتباره مجالاً علمياً مستقلاً.

ثم كان الفصل الرابع بعنوان «نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي»، حيث تحدثت فيه عن صلة علم مقارنة الأديان بعلم الكلام، وعما إذا كان كلٌّ من النوبختي والمسعودي أول من كتب في علم مقارنة الأديان، وعن أبي عيسى الوراق باعتباره أول من كتب في علم مقارنة الأديان.

ثم كان الفصل الخامس بعنوان « صلة علم مقارنة الأديان بالفكر الفلسفي الإسلامي » ، حيث تحدثت فيه عن منهج البحث في علم مقارنة الأديان باعتباره أحد مجالات البحث الفلسفي، وعن علم مقارنة الأديان باعتباره مجالاً للبحث في تاريخ العلوم عند العرب، وعن توضيح كيف أن علم مقارنة الأديان يساعد على بيان الأصول الدينية للآراء الفلسفية. وعن أهمية علم مقارنة الأديان في مجال فلسفة الدين، وعن وثاقة الصلة بين علم مقارنة الأديان وعلم الكلام.

ثم كان الفصل السادس بعنوان « منهج البحث في علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي » ، حيث تحدثت فيه عن الالتزام بالموضوعية، وعن عملية جمع

المعلومات باعتبارها أول خطوات البحث العلمي في مجال مقارنة الأديان، وعن التوثيق باعتباره عملية منهجية مهمة، وعن العلوم المساعدة التي يحتاج إليها الباحث في إجراء الدراسات المقارنة للأديان، وعن طرق المقارنة،وعن التحليل للمعلومات التي يتوصل إليها الباحث في دراسته لمقارنة الأديان.

أما الفصل السابع. فقد خصصته للحديث عن كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني باعتباره نموذجاً لجهود مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان، حيث قدمت في بدايته نبذة عن كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني، ثم تحدثت فيه عن النزعة العقلية عنده، وعن مدى اطلاعه على المصادر الأصلية، وعن تصنيف العقائد الدينية لديه، وعن استناده إلى حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، وعن مدى التزامه بالموضوعية، وعن رأيه في قضية الأصول اليهودية للفلسفة اليونانية، وعن التزامه بالوصف وتجنب التفسير، وعن النزعة النقدية لديه، وعن اعترافه بالقصور والتقصير في البحث.

وقد كان الفصل الثامن والأخير بمثابة خاتمة المطاف، لأنني قد تناولت فيه «فلسفة الدين عند ابن رشد» ، حيث تحدثت فيه عن التعريف بابن رشد، وعن التوفيق بين الدين والفلسفة لديه، وعن رأيه في العلاقة بين الدين والعلم، وعن رأيه في الوظيفة الأخلاقية للدين، وعن رأيه في أسس الأديان، وذلك باعتبار أن الحديث عن فلسفة الدين هو الثمرة الحقيقية لدراسة علم مقارنة الأديان.

* * *

وأود أن أشير، في هذا المقام، إلى أنني إذا كنت قد حاولت، من خلال هذه الدراسة، إثبات صحة ذلك الفرض الذي مؤداه أنه كانت توجد لدى مفكري الإسلام محاولات جادة ومبتكرة لإرساء دعائم علم مقارنة الأديان، حيث بذلوا في ذلك

السابقين عليهم وضارعوا اللاحقين أو ربما تفوقوا عليهم في بعض الجوانـــب، فـإنني أستطيع أن أقرر هنا أنني قد حاولت. بقدر المستطاع، أن ألتزم بالموضوعية ســواء في مناقشة بعض الآراء أو إبداء بعض الأحكام التي تتعلـق بالموضــوع قيــد البحــث والمناقشة.

أما عن المنهج الذي اتبعته في هذه الدراسة. فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أنني قد اتبعت المنهج التاريخي، وذلك إلى جانب مناهج التحليل والتركيب والنقد. وهـي مناهج ضرورية لتحقيق الموضوعية المنشودة في مجال البحث العلمي.

* * *

وبعد ذلك، فإنني لا أود أن أترك هذه المناسبة من غير أن أتوجــه بخــالص الشكر وعظيم الامتنان إلى كل من قدم لي يد المساعدة أثناء إعداد هــذه الدراســة. وأخص بالذكر: الأستاذ الدكتور أحمد صبحي، رحمه الله، الذي سأظل أذكر فضلـه عليَّ ما حييت.

وأخيراً، ليس آخراً، فإنه لا ينبغي ألا أغفل عن الإشارة هنا إلى أنني أتقدم إلى القارئ العزيز بالاعتذار مقدماً عما يكون قد ورد في هذه الطبعة من أخطاء، لأنــني لم أقم بمراجعته بنفسي نظراً لظروفي الخاصة، وأرجو أن أتداركها في طبعة لاحقة.

هذا. ولله الأمر من قبل ومن بعد، وإليه الإنابة، وعليه المعتمد، وبـه ومنـه التوفيق.

دكتــــور
إبراهيم محمد تركي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعة كفر الشيخ



الفصل الأول

دراسة الأديان بين العلم والفلسفة

تمهيـــد

سنحاول في هذا الفصل أن نلقي الضوء على أهم الجوانب العلمية والمعرفية التي تناولت الدين بالدراسة. ونعني بالدين هنا مطلق الدين، أو بالأحرى الدين على وجه العموم، من غير أن نركز على دين معين.

وإذا كان من الثابت لدينا أن الدراسات العلمية للأديان ليست قديمة قـــدم العلم والفسلفية، إذ إنه من الثابت أنه لا توجد دراسة علمية للأديان بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة سواء في الحضارات الشرقية القديمة أو في الحضـــارة اليونانيـــة، ومـــن الملاحظ أن الأمر لا يختلف كثيراً عن ذلك فيما يتعلق بالعصر الوسيط، فإنه قد ثبت لدينا، بعد الدراسة المتأنية لهذه المسألة، أن الدراسات العلمية للأديان قد نشـــأت في الحضارة الإسلامية، ولا يخفى ما كان للقرآن الكريم من أثر في ذلك علـــى النحـــو الذي سنتحدث عنه في مواضع تالية من هذا الكتاب.

وإذا كنا سنتحدث في مواضع تالية من هذا الكتاب عن نشأة الدراسات العلمية للأديان باعتبار أنها قد ظهرت وازدهرت في الحضارة الإسلامية، فإننا نود هنا أن نشير إلى أنه إذا كانت الدراسات العلمية للأديان قد نشأت في الحضارة الإسلامية، فإنها كانت مقتصرة في ذلك الحين على دراسة تاريخ الأديان ومقارنة الأديان. أما في العصر الحديث، وبعد تطور المعرفة العلمية في شتى المجالات، فقد ظهرت فروع علمية أخرى تهتم بدراسة الأديان، مثل: علم الاجتمـــاع الـــديني وعلم النفس الديني.

على أننا ينبغي أن نستدرك هنا فنذكر أن كل من علم الاجتماع الديني وعلـــم النفس الديني وإن كانا يتناولان الأديان بالبحث والدراسة العلمية من وجهة نظر معينة،

إلا أنه من الملاحظ أنهما يمثلان أحد مجالات البحث في علم الاجتماع وعلم النفس على وجه العموم.

ومع ذلك، فإننا فيما يلي سنحاول إلقاء الضوء في شيء من الإيجاز على هذه الفروع العلمية التي تهتم بدراسة الأديان، وهي: علم تاريخ الأديان، وعلم مقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني.

وبعد أن ننتهي من التعريف بهذه الفروع العلمية التي تهتم بدراسة الأديان، فإننا سنحاول إلقاء الضوء على ما نقصده مما يعرف باسم « فلسفة الدين » . ومن الثابت أن هذا الضرب من البحث الفلسفي، الذي يرى العديد من الباحثين والدارسين أنه من الفروع المستحدثة في الفكر الفلسفي، من المؤكد أيضاً أنه قد ظهر في الحضارة الإسلامية، وإن كان ظهوره بشكل غير منظم أو مرتب على النحو الذي نجده في الكتابات الحديثة والمعاصرة.

مفهوم علم الأديان

إذا كان العقل البشري المعاصر قد أصبح تواقاً لمعرفة كل ما يمكن أن يكون موضعاً للبحث والدراسة، فإنه من الملاحظ أنه في عصرنا الحاضر قد ظهرت علوم متعددة يحاول كل علم منها أن يختص بدراسة موضوع معين، حتى وإن كان هذا الموضوع يمكن معالجته من خلال علوم أخرى.

ولقد كان ما يمكن أن يعرف باسم «علم الأديان» أحد هذه العلوم المستحدثة التي ربما تشابكت أو تداخلت مع علوم أخرى، فعلم الأديان قد يتداخل أو يتشابك مع علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وتاريخ الأديان ومقارنة الأديان.

وعلى أية حال، فلقد ظهر علم الأديان في عصرنا الحاضر. وإذا كان ظهور أي علم من العلوم لابد أن تسبقه إرهاصات، فإنه من الملاحظ أن إرهاصات علم الأديان قد ظهرت قبل عصرنا الحاضر بعدة قرون، وربما يكون الفكر الإسلامي هو الذي يمثل المجال الحقيقي لنشأة هذا العلم.

ولكي يتسنى لنا تقديم تعريف مبسط ودقيق في الوقت نفسه لعلم الأديان، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن محاولة فهم الظاهرة الدينية المستمدة من مختلف التجارب في شتى الثقافات الإنسانية ومن وجهات نظر متعددة قد أدت إلى ظهور العديد من الدراسات حول الأديان، تلك الدراسات التي يمكن أن تتسم بالطابع العلمي، وذلك نظراً لاستخدامها بعض المناهج العلمية المستخدمة في علمي النفس والاجتماع، وذلك بالإضافة إلى المنهج المقارن الذي يقوم على أساسه علم مقارنة الأديان، والمنهج التاريخي الذي يقوم على أساسه علم تاريخ الأديان.

ويمكن الإشارة إلى أن مصطلح «علم الأديان» ربما يكون قد استُعمل لأول مرة من قِبل ماكس مولر سنة ١٨٦٧. إلا أن هناك من الباحثين والدارسين من يحاول إيجاد الأصول الأولى لهذا العلم في الفكر اليوناني، حيث إن ثمة إشارة إلى أن بعض المسائل المتعلقة بعلم الأديان كانت قد ظهرت منذ البدايات الإغريقية الأولى، وذلك بالإضافة إلى أنه من المعلوم أن النظام الديني قديماً كان يسمح لبعض المفكرين بالوقوف موقف الملاحِظ والناقد الموضوعي، وقد ساعد على ذلك غياب أي شكلٍ للوحي الإلهي أو الشريعة النافذة، الأمر الذي جعل هذه الديانات القديمة موضعاً للانتقادات الحرة من قبل العقل الإنساني.

ويمكن القول بأنه من المحتمل أن تكون هذه المحاولات القديمة للنقد الديني كما وردت في التراث الإغريقي والفكر الروماني، وذلك في ضوء ميلاد التفكير العقلاني الإغريقي، هو الذي أدى إلى تشكيل الملامح الأولى لعلم الأديان.

إلا أنه من الملاحظ، طبقاً للدراسة المتأنية لتاريخ الفكر الإنساني في مجال دراسة الأديان، أن محاولات فلاسفة اليونان التي قدموها حول دراسة الأديان دراسة نقدية أو وصفية لا ينبغي أن تمثل سوى الإرهاصات الأولى للدراسات العلمية والفلسفية للأديان.

ويبدو أن الأمر قد استمر على هذا النحو حتى جاء الفكر الإسلامي ليقدم أولى المحاولات الحقيقية للدراسات العلمية والفلسفية للأديان، كما ظهر ذلك بوضوح في حديث مفكري الإسلام العلمي الدقيق عن تاريخ الأديان ومقارنة الأديان، وفي دراستهم العميقة لفلسفة الدين.

وإذا كنا قد انتهينا إلى التسليم بصحة القول بأن الدراسات العلمية للأديان لم تنشأ قبل ظهور الحضارة الإسلامية وازدهارها، وإذا كنا سنفصِّل القول في مواضع

تالية من هذه الدراسة فيما يتعلق بالحديث عن نشأة الدراسات العلمية للأديان في الفكر الإسلامي، فإننا نود أن نشير هنا إلى أن هذا الضرب من دراسة الأديان قد ظهر في الفكر الغربي الحديث نتيجة لشيوع النزعة العقلية التي قد تناهض الدين في بعض الأحيان.

ولكي يتسنى لنا توضيح هذه الفكرة الأخيرة في شيء من الإيجاز، فإنه يمكن الإشارة إلى أنه عندما دخلت أوروبا عصر التنوير في القرن الثامن عشر وعمت العقلانية جميع الأوساط، فقد شن العلماء الطبيعيون حرباً ضد الكنيسة، وكان العلماء في ذلك العصر قد أدركوا أن المنهج الذي يطبقه العلماء الطبيعيون يمكن تطبيقه على العلوم الإنسانية، وقد ساعد على ذلك أن العلوم الطبيعية في ذلك العصر قد بدأت تتقدم بسرعة مذهلة. وقد قام الأوروبيون بمقارنة ما وصلوا إليه من علم بما جاء بالتوراة (=العهد القديم) ، فوجدوا أن هناك اختلافات كثيرة بين الحقائق العلمية التي ثبتت صحتها لديهم وبين ما ورد في التوراة، فتدخلت الكنيسة لتوقف هذا النقد اللاذع ولتخرج من الحرج الذي وقعت فيه، فقام كثير من أتباعها من العلماء بتبني نظرية دارون في التطور وطبقوها على الأديان، الأمر الذي أدى إلى ظهور القول بأن المظاهر الدينية التي يتمتع بها أصحاب الديانات السابقة على الديانة المسيحية إنما تعتبر بداية سابقة للتطور الديني الذي انتهى تطوره بالمسيحية. غير أن هؤلاء المفكرين من أتباع الكنيسة كانوا قد أغفلوا أو تغافلوا عن حقيقة مهمة وهي أن نظرية التطور على الرغم مما وجه إليها من النقد فإن مجالها علم الأحياء وليس مجالها الدين.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن القول بأن الدين ظاهرة تخضع للتطور وأن الأديان الأخرى غير المسيحية تعتبر حلقة في سلم التطور إنما يعتبر أمراً مناقضاً للعقل والواقع معاً. فهو مناقض للعقل باعتبار أنه لا يمكن تطبيق القول بالتطور على الأديان التي تتعلق بالأمور الوجدانية أو العاطفية، وهو مناقض للواقع باعتبار أنه من الثابت أن الدين

الإسلامي قد ظهر بعد المسيحية وهو الذي يعد في نظر أتباعه أكمل الرسالات السماوية. وذلك بالإضافة إلى أنه من المقرر لدينا أن الدين قد نشأ صحيحاً وتاماً، ثم انحرف عنه بنو البشر حتى ظهرت الدعوات الإلحادية أو الوثنية أو التعددية الإلهية، إلى أن جاءت الرسالات السماوية لتصحح مسار هذا الانحراف.

وأياً ما كان الأمر، فإنه من المعلوم أن ازدهار الفكر العلمي في أوروبا في العصر الحديث قد واكبه وأعقبه اجتياح الثورة الصناعية لأوروبا، حيث ظهرت الحركات الاستعمارية التي كان من أهم أهدافها تغذية الصناعة بالمواد الخام. ومع ظهور الاستعمار الأوروبي وشيوعه، فقد انتقل الكثير من الأوروبيين للعيش في أفريقيا وأسيا وتعايشوا مع أناس غير مسيحيين، بل ودرسوا تاريخ البلدان الشرقية المتعددة. وقد اتخذت هذه الدراسات طابعاً علمياً في الظاهر، وإن كانت تخفي وراءها اتجاهات تبشيرية مستترة.

ومع ازدياد الاهتمام بدراسة الأديان، ومع الرغبة في تطبيق مناهج البحث العلمي على الأديان، فقد ظهر ما يُعرف باسم « علم الأديان » .

ومن الجدير بالذكر أن علم الأديان يختلف عن اللاهوت، باعتبار أن علم الأديان إنما يدرس الأديان في عمومها وعلى اختلافها، في حين أن اللاهوت (أو علم الكلام) إنما يدرس الأصول العقائدية لدين معين ويحاول شرحها والدفاع عنها.

وعلى أية حال، فإنه يمكن التأكيد على القول بأنه في علم الأديان قد تم وضع أسس كافية لدراسة الدين علمياً وكيفية النظر له باعتباره ظاهرة تاريخية واجتماعية ونفسية.

وبالجملة، فإن علم الأديان إنما يهدف إلى الدراسة الموضوعية للدين. ويمكن القول بأن هذا العلم ينقسم بصورة أساسية إلى فرعين: تاريخ الأديان، ومقارنة الأديان.

إلا أنه من الملاحظ أن تاريخ الأديان يصطبغ بالصبغة التاريخية، بحيث يكاد أن يتداخل مع علم التاريخ. الأمر الذي يجعلنا نفضل أن يكون علم مقارنة الأديان هو البؤرة الحقيقية التي تسلط من خلالها الأضواء على علم الأديان.

نشأة علم الأديان

لقد ذكرنا منذ قليل أن علم الأديان يتضمن بحث الدين من وجهات نظر علمية ومعرفية متعددة كان من أهمها : علم تاريخ الأديان، وعلم مقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني.

وإذا كان من الثابت أن هذه المجالات العلمية والمعرفية التي تهتم بدراسة الأديان قد تعرضت للكثير من التطورات حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تقدم في عصرنا الحاضر، فإن بعض هذه المجالات العلمية كانت معروفة ومزدهرة في الحضارة الإسلامية، وكان من أبرزها علمي تاريخ الأديان ومقارنة الأديان.

فمن الثابت، طبقاً للنظرة المتأنية إلى الدراسات العلمية للأديان وتفصيل عقائد الناس وعباداتهم، أن عقد المقارنات بين الأديان قد نشأ لأول مرة في البيئة الإسلامية، إذ إنه من الملاحظ أن المسلمين همَ أول من كتبوا في هذا النوع من العلم وأبرز من خصوه بالتصنيف.

ولا نعتقد أننا نكون مبالغين أو مجانبين للصواب إذا ذكرنا أن هناك عوامل متعددة قد أدت إلى اهتمام المسلمين بالدراسات العلمية للأديان. مثل الاحتكاك الثقافي بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى. إلا أنه من الواضح أن القرآن الكريم كان أقوى هذه العوامل.

فلقد استوحى مفكرو الإسلام هذا الاهتمام بالدراسات العلمية للأديان من القرآن الكريم الذي ورد فيه الكثير من عقائد الناس وعباداتهم السابقة على وقت نزوله أو المواكبة له. فقد وردت فيه تفصيلات عن عقائد اليهود والنصارى والصابئة

والمجوس وغيرها من الأديان، وأشار إلى حججهم التي كانوا يستندون إليها، ثم قدم الردود عليها مبيناً خطأهم وضلالهم، ودعاهم إلى قبول الحق والإذعان له.

وهكذا، فقد فتح القرآن الكريم الباب على مصراعيه أمام العقل ليكون قادراً على الاختيار الصحيح.

وبالإضافة إلى ذلك. فقد ورد في القرآن الكريم إشارات متعددة إلى بعض الأديان والظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بنشأها، وذلك في إطار حديثه عن قصص الأنبياء وما كان يجري بينهم وبين أقوامهم من محاورات ومجادلات.

ولما كان القرآن هو المنطلق الأول والأساسي لنشأة العديد من العلوم الإسلامية، فلا غرو إذن أن يكون هو أول منطلق أدى إلى نشأة البحث العلمي في الأديان لدى مفكري الإسلام.

فلقد استوحى العلماء المسلمون من ذلك أن الكتابة في الأديان تعتبر منهجاً للدعوة ونصرة الدين، فكتبوا في هذا العلم كتباً عديدة منها ما هو في تاريخ الأديان، ومنها ما هو في مقارنة الأديان، ومنها ما هو في الرد على الأديان، إلا أن الكتب التي ألفوها في الرد على الأديان الأخرى لا تدخل في نطاق بحثنا، وإنما تدخل في نطاق البحث في علم الكلام وهو أحد فروع الفلسفة الإسلامية.

أما فيما يتعلق بتاريخ الأديان، فإن معظم مؤلفات المسلمين في هذا الصدد قد جاءت في إطار دراساهم للتاريخ العام للأمم الأخرى.

وأما فيما يتعلق بمقارنة الأديان، فإن هناك كتباً متعددة قد ألفها مفكرو الإسلام في هذا الصدد يرجع أقدمها إلى بدايات القرن الثالث الهجري (أي التاسع الميلادي).

وهكذا، فإنه من الملاحظ أن مفكري الإسلام قد وضعوا العديد من المؤلفات التي تتضمن دراسة الأديان، بحيث يمكن القول بأنهم هم الذين أرسوا دعائم الدراسات العلمية للأديان، حيث أوردوا ما يعتقده أصحاب الديانات المختلفة، وما يتعبدون به مع التأمل النقدي العميق في البعض والاكتفاء بالعرض في البعض الآخر. فكانوا بذلك السابقون لغيرهم في وضع أصول وقواعد هذا العلم.

وأما الغربيون، فإنه لم يُعرف عنهم الاعتناء بهذا العلم إلا في العصور المتأخرة، وذلك بعد ما يسمى بعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. فأرسلوا البعوث من رجال دينهم إلى الشرق والغرب وإلى بلاد الهند والصين للاطلاع على دياناتهم، وهذه البعوث لم تكن في الحقيقة إلا مقدمات للاستعمار.

ثم إن هذا العلم قد تطور، فأصبح يبحث في نشأة التدين عند الإنسان وأوجه التشابه بين الديانات. وقد ساعدهم على دراسة الأديان القديمة تلك النهضة العلمية التي حدثت في مجال الآثار وتعلم اللغات القديمة، فأفادوا من ذلك معرفة ما كان عليه القدماء من اعتقادات وما كانوا يمارسونه من عبادات، الأمر الذي ساعدهم على إكمال ما بدأه المسلمون، مع وجود ذلك الفارق الذي يتمثل في أن المسلمين كانوا يتميزون عنهم بأن لهم أصلاً يرجعون إليه فيصححون على ضوئه النتائج الخاطئة التي قد تتولد من النظر في العقائد القديمة، ذلك الأصل الذي يتمثل في الوحي الإلهي (القرآن الكريم والسنة المطهرة).

فمن الثابت على المستويين التاريخي والموضوعي أن علم الأديان يعتبر علماً جديداً في الحضارة الغربية لا يزيد عمره على مائة عام. أما ما يقال عن الأصول الإغريقية للبحث العلمي في الأديان، فإنه من الثابت أنه قول خاطئ، وذلك لأنه من

الملاحظ أن مفكري اليونان لم يهتموا كثيراً بالبحث العلمي في الأديان سواء أكان ذلك البحث في مجال تاريخ الأديان أم كان في مجال مقارنة الأديان. وهذه مسألة لا تحتاج إلى مزيد بيان.

حقيقة، لقد كان لدى بعض فلاسفة اليونان الأقدمين إشارات إلى نقد الوعي الديني، إلا أن مثل هذه الإشارات يمكن أن تدخل في مجال البحث في فلسفة الدين وليس في مجال الدراسة العلمية للأديان.

وعلى أية حال، فإننا نستطيع أن نستخلص مما سبقت الإشارة إليه فيما يتعلق بنشأة علم الأديان أن هذه النشأة قد كانت على يد مفكري الإسلام. ثم تطور هذا الضرب من الدراسات العلمية للأديان في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر حتى أصبح علم الأديان يمثل فرعاً معرفياً قائماً بذاته.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن علم الأديان قد يتداخل أو يتشابك مع علوم أخرى قريبة منه تهتم بدراسة الأديان، مثل علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وعلم تاريخ الأديان وعلم مقارنة الأديان، فإنه لابد من إلقاء الضوء على مثل هذه المجالات العلمية والمعرفية التي تهتم بدراسة الأديان. وهذا ما سنشرع في القيام به في الصفحات التالية.

علم الاجتماع الديني

لقد اهتم علم الاجتماع الحديث بدراسة كل ما يتعلق بالإنسان باعتباره عضواً في جماعة، الأمر الذي أدى إلى ظهور فروع مختلفة لعلم الاجتماع كان من بينها علم الاجتماع الديني. فلقد ذهب بعض علماء الاجتماع إلى أن علم الاجتماع الديني يعتبر جزءاً لا يتجزأ من الجهود البحثية العديدة لفهم الظاهرة الدينية وما يحيط بها من خصوصيات وملابسات.

فمن الثابت أن الدين قد ظل تجسيداً لأعلى وأسمى الطموحات الإنسانية. فالقيم الدينية ليست قيماً مطلقة فحسب، بل هي قيم إنسانية عامة تهدف إلى السمو بمكانة الأفراد والجماعات، حتى وإن وُصف الدين أحياناً بأنه مؤشر سلبي لتقدم المجتمعات وتطورها خاصة عندما يكون عاملاً مشجعاً للتعصب وعدم التسامح وتفشي الجهل والخرافة. لذلك، فإن العديد من المفكرين يرون أننا لا يمكن أن نفصل مسألة الدين عن المجتمع لأن ذلك فيه إهمال للدور المهم للدين في تغير المجتمع، إذ إنه لا يخفى ما في هذا الرأي من أخطاء لا محل لذكرها هنا.

فالدين، باعتباره نقطة محورية في فكر المؤسسين لهذا العلم، يشكل جانباً من البناء الاجتماعي للواقع، ويعتبر نسقاً مرجعياً يلجأ له الفاعلون الاجتماعيون بتلقائية. لذلك، فإن انتقاد الدين يشكل جزءاً لا يتجزأ من التجربة الاجتماعية التلقائية حيث تكون الواقعة الاجتماعية ملتصقة بالتجربة الدينية، وفي الوقت نفسه، فإن الدين يعتبر تصوراً فكرياً وإطاراً مرجعياً لتفسير الواقع الاجتماعي ولكيفية تقبله.

لذلك، فإن العلماء ينصحون الباحث الاجتماعي أن يتعامل مع الوقائع الدينية كما يتعامل مع بقية الوقائع الاجتماعية الأخرى. حيث يحاول بناء هذه

الوقائع وتصنيفها ومقارنتها ومعالجتها بمفاهيم العلاقات والصراعات كما تبدو في الحياة الاجتماعية، لأن الفهم الاجتماعي للدين يفترض أن الدين ينصهر كلية بدلالاته ووظائفه الاجتماعية والسياسية والثقافية والرمزية في مجتمع ما، ويفترض أيضاً أن إظهار هذه الدلالات وهذه الوظائف إنما يكون مطابقاً للمعرفة العلمية التي تتغير يوماً بعد يوم.

ولكن ينبغي أن نبادر هنا إلى القول بأن الباحثين الاجتماعيين لا يستطيعون تفكيك الدين إلى عناصره الأولى حتى يمكن تقديم تأويل علمي اجتماعي له، وربما يرجع هذا إلى أسباب عديدة كان من أهمها عدم استقلالية العلم الاجتماعي نفسه عن الحقل السياسي والديني، وذلك بالإضافة إلى الإرث الفلسفي للتفكير العقلاني في الأديان الذي أسهم في طرح فكرة تراجع الأديان عن ساحة الفعل الإنساني في العالم الحديث، إلى غير ذلك من الأسباب التي يضيق المقام عن تفصيل القول فيها.

وعلى العموم، فإنه من الملاحظ أن علم الاجتماع الديني يرتبط بأشكال عديدة من العلوم. الأمر الذي شعب الاهتمامات البحثية به وَغيَّبَ كثيراً من معالم نشأته باعتباره علماً ينتمي لأحد إهتمامات علم الاجتماع. لذا، فإننا نعتقد أن هناك نقطة مهمة يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق الأساسية في النظر إلى الدين باعتباره ظاهرة علمية، وهي محاولات تحديد مفهوم الدين، وهذه المسألة سنتحدث عنها في موضع لاحق من هذه الدراسة.

وخلاصة القول : إن علم الاجتماع الديني يعتبر فرعاً من فروع علم الاجتماع يهتم بدراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية تحدد سلوكيات الأفراد والمجتمع بأسره.

وذلك بالإضافة إلى أن النظرة الاجتماعية إلى الدين على وجه العموم تقرر أن الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية إنما يخضع لقانون التطور. فلقد نشأ الدين بسيطاً ثم تطور حتى أصبح يتسم بالتعقيد أو التركيب الذي هو عليه الآن.

كما أن دراسة الدين من الناحية الاجتماعية تفرض مقدماً أن يكون الدين ظاهرة اجتماعية خاضعة للملاحظة والمقارنة في دراستها مثل بقية الظواهر الاجتماعية [1].

---

(١) حول علم الاجتماع الديني، يمكن الرجوع إلى:

- روجيه باستيد: مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة دكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥١.
- دكتور أحمد الخشاب: علم الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، دار الاتحاد العربي، القاهرة ١٩٧٠.
- دكتور محمد أحمد بيومي: علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨١.
- دكتورة سامية مصطفى الخشاب: دراسات في علم الاجتماع الديني، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٣.

علم النفس الديني

لسنا في حاجة إلى القول بأن علماء الاجتماع لم يكونوا وحدهم هم الذين تناولوا الدين بالدراسة العلمية باعتبار أنه ظاهرة اجتماعية شأنها شأن الظواهر الاجتماعية الأخرى، وإنما نلاحظ أيضاً أن علماء النفس في العصر الحديث قد اهتموا بدراسة الدين دراسة علمية باعتبار أنه مسؤول عن حدوث بعض الحالات الشعورية والانفعالية في الأفراد الذين ينتمون إلى دين معين، وباعتبار أنه يمكن أن يمثل وسيلة من وسائل العلاج النفسي التي تهدف إلى إفراغ الشحنات الانفعالية الزائدة لدى الفرد، والتي تهدف إلى إحداث الطمأنينة لدى الفرد الذي يُرجع جميع تصرفاته وأفعاله الصالحة أو الخيرة إلى الله بينما يُرجع جميع تصرفاته وأفعاله غير الصالحة إلى الشيطان وبذلك يُخرج الصراع النفسي بين الخير والشر من دائرة ذاته أو نفسه إلى دائرة خارجة عنها.

وبالإضافة إلى ذلك، فلقد ذهب علماء النفس إلى القول بأن الدين يمكن أن يعد حالة نفسية، وادَّعوا أن المنهج التاريخي ليس كاملاً ولابد من إكماله بالأبحاث النفسية. غير أن هؤلاء العلماء وقعوا في خطأ كبير عندما ساووا بين الدين والحالات النفسية، لأن التحليلات النفسية لن تعطينا بأية حال من الأحوال فكرة واضحة عن جوهر الدين وحقيقته [٢].

---

(٢) حول علم النفس الديني، يمكن الرجوع إلى:

- دكتور عبد الرحمن محمد عيسوي وآخرون: سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٢.
- سيريل بيرت: علم النفس الديني، الترجمة العربية، دار الآفاق العربية، بيروت ١٩٨٥.
- W. Oate: Religious Factors in A Mental Illness, New York 1955.=

ولا ينبغي أن نغفل عن الإشارة هنا إلى أن فريقاً من علماء النفس ربما يكون قد أخطأ عندما نظر إلى الدين باعتبار أنه ((حالة نفسية)) مثلها مثل سائر الحالات النفسية التي ينظر إليها عالم النفس، إذ إن الأمر بالنسبة إلى الدين يكاد أن يكون مختلفاً تماماً عن سائر المشاعر والانفعالات التي يعايشها الإنسان.

وفي هذا الصدد أيضاً، فإنه لابد من الإشارة إلى التفسيرات الخاطئة التي قدمها عالم النفس الشهير سيجموند فرويد لتفسير الدين، باعتبار أن فكرة الله لديه قد نشأت في الوعي الإنساني بديلاً عن فكرة الأب الذي يسيطر على أبنائه ويقبض على مقاليد أمورهم بيديه.

وطبقاً لذلك، فإننا نستطيع أن نؤكد على القول بأن آراء هذا الفريق الأخير لا تعد ذات جدوى من الناحية الموضوعية فيما يتعلق بالدراسات العلمية للأديان.

= - R. H. Thouless: An Introduction to The Psychology of Religion, Cambridge 1928.
- V. White: God and The Unconscious, An Encounter Between Psychology and Religion, London 1964.
- W. James: The Varieties of Religious Experience, New York 1932.

الفينومينولوجيا والدين

لقد نشأ في العصر الحديث اتجاه جديد في البحث العلمي يسمى باسم الفينومينولوجيا (Phenomenology) وهو ما يمكن أن يترجم باسم علم الظواهر.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن علم الظواهر إنما هو الدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان. وهو مختلف عن دراسة أسباب هذه الظواهر وقوانينها المجردة الثابتة، أو عن البحث في الحقائق المتعالية المقابلة لها، أو عن النقد المعياري لمشروعيتها.

وإذا أطلق علم الظواهر على دراسة الظواهر النفسية أو الأحوال الشعورية، فإنه يدل على وصف المعطيات النفسية كما تبدو لنا بالفعل. ويختلف هذا العلم عن علم النفس القديم بحرصه على التقيد بالواقع وبعده عن كل تصور سابق أو غرض فلسفي.

وإذا أطلق اصطلاح علم الظواهر على دراسة ظواهر الوجود عامة، كان الغرض منه تحديد بنية الظاهرة ومعرفة الشروط العامة لحدوثها. ولهذا العلم مرحلتان: الأولى دراسة وصفية وتحليلية، والثانية تفسير تكون الظاهرة وبيان ماهيتها(٣).

وإذا كان المنهج الفينومينولوجي قد استخدمه علماء النفس المحدثين والمعاصرين في بحوثهم النفسية، فإن سائر العلماء الاجتماعيين قد استخدموه في مجال بحوثهم الاجتماعية على وجه العموم. ونحن نستطيع من جانبنا أن نجمل أهم الأسس المنهجية للمنهج الفينومينولوجي فيما يلي :

---

(٣) دكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، ج٢ ص ٣٥.

يتمثل الأمر الأول في أنه يجب على الباحث تعطيل الافتراضات التي يأتي بها إلى موضوعات بحثه، كالافتراضات الدينية والقيمية والأخلاقية، والتي تشكل ثقافة الباحث ودينه وحضارته. وهذه الافتراضات لابد أن يُنحّيها الباحث جانباً حتى لا تفرض نفسها على الموضوعات التي يضمنها بحثه، وذلك لكي يعطي المجال للظواهر والحقائق أن تتحدث عن نفسها وتفصح له عن جوهرها.

بينما يتمثل الأمر الثاني في أنه لابد للباحث أن يتعاطف مع الموضوعات التي يدرسها. فإذا كان هناك شخص ما يعتنق ديناً معيناً وفي نفس الوقت يدرس ديناً يكرهه، فإن هذه الكراهية لابد أن تؤثر على تفهمه لذلك الدين الذي يدرسه. وبالتالي، فإنها تؤثر على نتائج بحثه. فالمظاهر الدينية لا يمكن دراستها كالأشياء الجامدة بالعقل وحده، بل يضاف لذلك أيضاً ما يعبر عنه القلب. فالباحث إذا لم يتعايش مع القيمة الواقعية في الطقوس الدينية، فهو بالطبع لم يدركها.

في حين يتمثل الأمر الثالث في أنه يجب تجميع الموضوعات وتصنيفها حسب مقولات نابعة منها. فقد يتعاطف الباحث مع القيمة وينحي افتراضاته جانباً، ولكن يرتب القيم ترتيباً يتناقض مع معطياتها، إذ إن ذلك يقلل من قيمة هذه الموضوعات، فهذه الموضوعات مع بعضها تعطي معنى كلياً لا يمكن التوصل إليه إلا بترتيب الموضوعات حسب مقولات نابعة منها.

أما الأمر الرابع والأخير، فإنه يتمثل في التعرف إلى الماهية، وهو أمر حدسي يصل إليه الباحث عندما يتم البناء الكامل للظواهر، تلك الظواهر التي إذا تم بناؤها العضوي بحيث تتشابك فيها العناصر المكونة لهذا الدين، فإنه يمكن للباحث بإمعان النظر في هذه العناصر أن يصل إلى جوهر الدين وماهيته.

فإذا تقرر لنا أن الفينومينولوجيا هو علم الظواهر، فإننا إذا درسنا الدين في إطار هذا العلم، أو بالأحرى طبقاً لاتباع هذا المنهج الفينومينولوجي، فإننا نجد أن

كل دين يؤلف هيكلاً قائماً بذاته، وذلك يدل على أن كل دين يعتبر مرجعاً لنفسه، وبذلك نكون قد وصلنا إلى حالة من النسبية المطلقة في دراسة الأديان. وبالتالي، فإن المقارنة بين الأديان تكون مستحيلة.

وعلى أية حال، فإننا لا نعدو الصواب إذا ذكرنا أن الفينومينولوجيا الذي هو علم الظاهرات إنما يقوم بتحليل وصفي للذات الدينية والموضوع الديني الـذي يقابلها، كما يقوم بتحليل وصفي للنظم الدينية بجميع مقوماتها العقائدية والعباديـة والأخلاقية والمؤسسية.

ومن الجدير بالذكر أن أتباع هذا العلم قد ذهبوا إلى ضـرورة الأخـذ في الاعتبار بما قاله السابقون من علماء النفس والاجتماع والمؤرخون، غير أنهم قـالوا بأن المنهج الذي اتبعه هؤلاء كان منهجاً خاطئاً، أو بالأحرى قاصراً عن بلوغ الهدف المنشود، ولذلك كان لابد من اتباع منهج جديد يقوم على عدة مبادئ هي:

– يجب الإحاطة بجميع الظواهر وعدم ترك أي جانب منها.

– يجب أن نجرد أنفسنا من الافتراضات الدينية والفلسفية التي نؤمن بها.

– يجب على الباحث أن يتعاطف مع الموضوعات المدروسـة والاسـتعداد للتأثر بها، فهي ليست موضوعات ميتة بل هي حية تؤثر وتتأثر بالباحـث وبقـدر تجاوبها مع الباحث تكشف عن نفسها.

– لابد من تصنيف الظواهر الدينية وترتيبها للخروج بنتائج تكون منطقية مقبولة عقلاً.

– لا حكم لعالـم الأديان على الأديان أو الظواهر الدينية، لأن غاية العلم تتمثل أساساً في الفهم وليس في الحكم.

ولكن لابد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان من الواضح أن المنهج الفينومينولوجي في دراسة الأديان يعتبر منهجاً علمياً في المحل الأول بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ، فإننا مع ذلك نلاحظ أن الكثير من المفكرين قد قاموا بالتعليق على هذا المنهج بقولهم : إن الفينومينولوجيا تحتاج إلى ما أسموه ((ما وراء الدين)) أي ضرورة الإيمان بالغيبيات، فالدين هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهو لا يتطور ولا يترقى بل إنه موجود على نفس المستوى لدى البشر.

ويبدو في تقديرنا أن هذا النقد الموجه إلى المنهج الفينومينولوجي المستخدم حديثاً في دراسة الأديان ليس له ما يبرره، إذ إنه من الواضح أن دراسة الدين طبقاً للمنهج الفينومينولوجي تكون مقتصرة على الواقع الديني المعيش بالفعل. أما الأفكار النظرية ذات الطابع التأملي المجرد حول الدين، فإنها لا تعتبر موضعاً لاهتمام العلماء الذين يستخدمون هذا المنهج، وإنما هي موضع اهتمام الفلاسفة الذين يبحثون فيما يعرف باسم ((فلسفة الدين)).

الدراسات التاريخية للأديان

إذا كنا قد أشرنا إلى أن الدراسات التاريخية للأديان تعد أحد المجالات التي يتضمنها البحث العلمي للأديان، فإننا نود أن نشير في البداية إلى أن الدراسات التاريخية للأديان إنما تكون على ضربين :

فمن جهة، يمكن أن تكون الدراسة التاريخية للأديان مجرد جزء من دراسة التاريخ العام. فمن الملاحظ أن الدراسة التاريخية للأديان على هذا النحو تنظر إلى الدين على أنه مجرد ظاهرة اجتماعية تقف جنباً إلى جنب مع ظواهر اجتماعية أخرى مثل العلم والعمران والسياسة وما إلى ذلك. فالمؤرخ في هذه الحالة لا يدرس الدين دراسة مستوفاة، وإنما يدرسه بهدف استكمال الصورة التاريخية التي يرسمها للمجتمع أو العصر الذي يؤرخ له.

ومن جهة أخرى، فإن الدراسة التاريخية للأديان قد تقتصر فقط على دراسة دين معين، وذلك لبيان الملابسات والظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية التي كانت تحيط به، سواء في نشأته أو في تطوراته اللاحقة وفي تقديرنا أن الدراسة التاريخية للأديان على هذا النحو تقدم المعلومات المستفيضة عن الدين موضوع البحث. وعلى أساس هذه المعلومات، فإنه يمكن تفسير أمور كثيرة قد تكون موضعاً للتساؤلات حول الدين المدروس.

وعلى أية حال، فإن الدراسات التاريخية للأديان، على أي نحو من النحوين السابقين، تستخدم أساساً منهج البحث التاريخي المستخدم في الدراسات التاريخية العامة. وهو منهج قائم على الاستيثاق من النصوص التاريخية وخاصة المخطوطة منها عن طريق عمليات التحليل والنقد الظاهر والباطن للنصوص.

ومن الملاحظ أن استخدام منهج البحث التاريخي في دراسة الوثائق الدينية قد تقدم في العصر الحاضر تقدماً ملحوظاً، وخاصة مع ازدياد حرية البحث العلمي وما أدى إليه ذلك من مساعدة الباحثين على الإدلاء بآرائهم في جرأة غير مسبوقة حتى ولو كانت نتائج بحوثهم مخالفة للمأثور والمألوف منذ مئات السنين. والحقيقة أن الأمثلة على ذلك كثيرة، ويمكن أن نذكر منها ما قام به الباحثون والمفكرون من انتقادات لسفر التكوين باعتبار أن فيه بعض التناقضات مع معطيات العلم وقوانين العقل، وذلك إلى الحد الذي دعا البعض إلى الشك في قدسية سفر التكوين الموجود حالياً في أية صورة من صوره.

وبغض النظر عن مثل هذا الاستطراد، فإننا نود أن نؤكد على القول هنا بأن البحث في تاريخ الأديان يمكن أن يعتبر من العمليات العلمية التي تجعل من تاريخ الأديان جزءاً مهماً من علم الأديان، وذلك على النحو الذي أشرنا إليه في غير هذا الموضع.

علم مقارنة الأديان

لسنا في حاجة إلى تكرار القول بأن علم الأديان إنما يركز أساساً على البحث في كل من تاريخ الأديان ومقارنة الأديان، باعتبار أنهما يمثلان المباحث الرئيسة في هذا العلم.

ولا أحسبني مجانباً للصواب إذا ذكرت أن الدراسات المقارنة للأديان يمكن أن تعد دراسات علمية بحيث نستطيع تسميتها باسم « علم مقارنة الأديان » .

ومن المعلوم أن هذا العلم يدرس خصائص وسمات كل دين ويوازن ويقارن بينها وبين خصائص وسمات الأديان الأخرى.

وإذا كنا سنتوسع بعض الشيء في الحديث عن علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام في المباحث والفصول التالية، فإننا نود أن نؤكد هنا على أنه من الصعب العثور على أبحاث ذات قيمة علمية في مجال مقارنة الأديان لدى الحضارات والثقافات السابقة على الحضارة الإسلامية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه إذا كان مفكرو الإسلام هم المنشؤون الحقيقيون لهذا العلم، فإنه من الثابت أيضاً أن العلماء الغربيين المحدثين والمعاصرين قد خاضوا في هذا العلم حتى تفوقوا على مفكري الإسلام فيه، وذلك نظراً لتحديث أدوات البحث العلمي لديهم ودقة استخدامها، بالإضافة إلى الكشوف الأثرية التي أفادت في معرفة الديانات القديمة، والتحقيق النقدي للنصوص الدينية الذي أفاد في دراسة الأديان الحديثة، وذلك كله بالإضافة إلى التقدم العلمي في مجال العلوم الاجتماعية والنفسية الذي مكن العلماء المحدثين والمعاصرين من دراسة الأديان على نحو أكثر شمول وموضوعية.

وأياً ما كان الأمر، فإنه من الثابت أن علم مقارنة الأديان يعتبر من العلــوم الوصفية التي تهتم بالوصف أكثر مما تهتم بالتفسير والنقد. فالتفسير يمكن أن يــدخل في نطاق البحث الفلسفي في الأديان، كما أن النقد يمكن أن يدخل في نطاق البحث اللاهوتي في الأديان. إلا أن الباحث في مقارنة الأديان قد يتطرق إلى التفسير ولكن على نحو ضيق للغاية.

فلسفة الدين

إذا كانت الفلسفة قد اهتمت بالبحث في بعض المباحث الدينية منذ أقدم عصور الفكر الفلسفي، فإنه من الملاحظ أن مبحث فلسفة الدين لم يظهر باعتباره مبحثاً فلسفياً مستقلاً إلا في العصر الحديث.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن فلسفة الدين إنما تبحث في تلك المسائل النظرية ذات الطابع التأملي المجرد التي تتعلق بالدين على وجه العموم، وذلك من غير أن تقتصر على البحث في دين معين، إذ إن البحث الفلسفي في دين معين هو الذي يعرف باسم علم اللاهوت (Theology) ، أو هو الذي يعرف باسم ((علم الكلام)) في الفكر الإسلامي.

فعلم الكلام أو علم اللاهوت هو الذي يبحث في أصول الدين المعين أو المخصوص على أساس عقلي بهدف فهم مضمون الإيمان الديني فهماً عقلياً والدفاع عن هذا الدين ضد هجمات خصومه على أساس عقلي.

أما فلسفة الدين، فهي التي تهتم بالبحث في أمور عامة مثل: نشأة الدين وأصل الأديان، وتعريف الدين، وعلة اختلاف الأديان، وأشكال الدين وصوره، وعلة اختلاف المذاهب في كل دين، وعلاقة الإيمان الديني بالعقل، وعلاقة الدين بكل من الفلسفة والعلم، وعلاقة الدين بالمجتمع والسياسة، وما إلى ذلك من المسائل العامة التي لا يقتصر البحث فيها على دين معين، وإنما الحديث فيها يكون عن الدين على نحو مطلق.

كما تهتم فلسفة الدين بالبحث في الأسس والمبادئ العامة للأديان، والعلاقات بين هذه الأسس التي تستند إليها الأديان المختلفة من عقيدة وعبادة وشريعة وأخلاق ومعاملات، كما تهتم فلسفة الدين بدراسة الغايات التي تهدف إليها الأديان جميعاً [٤].

(٤) يقوم كاتب هذه السطور بإعداد كتاب عن فلسفة الدين، ونرجو أن يتم الانتهاء منه قريباً إن شاء الله. وحول هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى:

- E. A. Burrt: Types of Religious Philosophy, New York 1951.
- B. F. V. Hugal: Essays and Addresses on Philosophy of Religion, London 1949.
- T. Mepherson: The Philosophy of Religion, London 1965.

الفصل الثاني

مدخل إلى دراسة
علم مقارنة الأديان

تمهيد

بعد أن تعرفنا، فيما سبق، إلى أهم المجالات التي تتضمنها الدراسات العلمية للأديان، وبعد أن أشرنا إلى أن علم الأديان يشتمل على فرعين أساسيين هما: تاريخ الأديان ومقارنة الأديان، فإننا سنحاول في الصفحات التالية أن نتحدث عن علم مقارنة الأديان باعتباره من أهم مجالات الدراسات العلمية للأديان.

وفي هذا الفصل التمهيدي، فإني سأحاول إلقاء الضوء على بعض المسائل الأساسية التي تتعلق بدراسة علم مقارنة الأديان على وجه العموم، مثل:

- مسألة تعريف الدين وبيان المفاهيم القريبة منه أو المتعلقة به.
- أهمية الدراسات المقارنة في مجال الأديان.
- ما هو المنهج الذي ينبغي أن يُتّبع في هذه الدراسات؟
- مدى علمية هذا الضرب من ضروب المعرفة.

وأود أن أشير إلى أنني سأحاول جاهداً أن أوجز القول في هذه المسائل التمهيدية، إذ إن التوسع فيها إنما يحتاج إلى دراسة خاصة أكثر عمومية.

تعريف الدين

لابد من الإشارة، عند الحديث عن تعريف الدين. إلى أنه على الرغم من صعوبة تقديم تعريف جامع مانع للدين. وذلك مع كثرة وتنوع التعريفات التي وضُعت في هذا الصدد [1]، فإن الباحث يستطيع أن يقدم، من جانبه، تعريفاً مبدئياً للدين بأنه « نظام له قوانينه وتقاليده وتعاليمه الخاصة. ويشتمل هذا النظام على مجموعة من القضايا والتصورات النظرية الاعتقادية، وهي التي تُسمى بالعقيدة، إلى جانب مجموعة من الشعائر والطقوس التعبدية والممارسات السلوكية، وهي التي تُعرف بالشريعة. ويتعلق هذان الجانبان، الاعتقادي أو النظري والتشريعي أو العملي، بطاعة الفرد والجماعة أو خضوعهم لموجود أو موجودات ذات طبيعة سامية مقدسة».

---

(١) انظر مادة « Religion » في:

- The Encyclopedia of Religion and Ethics.
- The Encyclopedia Britannica.
- A Religious Encyclopedia.
- Chambers' Encyclopedia.

وانظر مادتي « دين » و « ملة » في:

- لسان العرب لابن منظور.
- التعريفات للجرجاني.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم.
- المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا.

وانظر كتب:

- الدين تأليف محمد عبد الله دراز.
- نشأة الدين تأليف عليّ سامي النشار.
- مدخل إلى تاريخ الأديان تأليف محسن العابد.

فالدين، طبقاً لهذا التعريف المبدئي، لابد أن يشتمل على أربعة عناصر أساسية، وهي:

(**أولاً**) : العقيدة: وهي مجموعة القضايا النظرية التي يؤمن بها الإنسان من غير أن يتطرق لديه الشك فيها، وهي التي يطلّق عليها « أصول الدين » .

(**ثانياً**) : الشريعة: وهي مجموعة التعاليم الدينية التي تتعلق بالعبادات والمعاملات، أي أنها تتعلق بالجانب العملي أو السلوكي من الدين.

(**ثالثاً**) : المقدسات: وهي الموجودات والأمور المطهّرة أو المنزّهة عما لا يليق بها من النقائص. وهي التي ينظر إليها الإنسان بشيء من الإجلال والرهبة. ولكل دين من الأديان مقدساته الخاصة به من معابد وكتب تشتمل على تعاليمه، فضلاً عن الموجود الأعلى أو الإله وما دونه من الموجودات التي يتوجه إليها أصحاب كل دين إما بالعبادة والطاعة أو بالإجلال والاحترام.

(**رابعاً**) : العبادة: وهي القيام بأفعال محددة في أماكن وأوقات معينة تعبر عن طاعة الإنسان وخضوعه وتعظيمه للإله أو ما يرمز إليه. ولكل دين أسلوبه الخاص في العبادة ومعبود خاص تتوجه إليه الطقوس والممارسات التبعدية التي تُفرض على الأتباع على نحو صارم.

ومن الجدير بالذكر، في هذا المقام، أنه لابد من التفرقة بين «الدين الرسمي» و « الدين الشعبي » ، باعتبار أن الدين الرسمي هو التعاليم والعقائد الموجودة في الكتب المقدسة والكتب الشارحة، بينما الدين الشعبي هو ما يمارسه ويعتقده جمهور المؤمنين بعد حدوث التطورات التاريخية والمذهبية لهذا الدين. وهذه نقطة دقيقة ومهمة لابد أن يلتفت إليها الباحثون في مجال الأديان.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من المعلوم أن ثمة تفرقة واضحة بين الدين، طبقاً للتعريف المبدئي الذي أشرت إليه منذ قليل، والفكر الديني، الذي نشأ في إطار دين معين، وهو البحث العقلي في مسائل وقضايا هذا الدين [٢].

ولا ينبغي أن أترك هذا المقام من غير الإشارة إلى أنه إذا كان مفكرو الإسلام قد فرّقوا بين الدين (أو الملة) [٣] والنحلة، باعتبار أن النحلة ما هي إلا مجموعة من الاعتقادات والشعائر التي تخص فرد أو عدد من الأفراد، سواء أكانت

---

(٢) من المعلوم، طبقاً للدراسات المقارنة للأديان، أن المعتنقين لأي دين من الأديان، وخاصة الأديان الراقية، يمرون بمرحلتين: المرحلة الأولى: هي مرحلة الإيمان القلبي أو الوجداني، حيث يسلمون بقضايا ومسائل هذا الدين من غير بحث أو مناقشة. أما المرحلة الثانية، فإنها تأتي بعد فترة من ظهور هذا الدين، وقد تطول هذه الفترة أو تقصر طبقاً للظروف المختلفة التي يمر بها أتباع كل دين. وفي هذه المرحلة الثانية يظهر البحث العقلي في المسائل والقضايا الدينية التي يثيرها الواقع المتغير. ولكن مع ظهور هذا الاتجاه العقلي في فهم الدين يظهر اتجاهان آخران يمكن اعتبارهما بمثابة رد الفعل لظهور وانتشار هذا الاتجاه العقلي. وهما: الاتجاه النصي أو النقلي، الذي يتمسك أصحابه بظواهر النصوص الدينية ويرفضون إعمال العقل فيها بالتأويل، والاتجاه الروحي أو الصوفي، الذي ينادي أصحابه بعدم قدرة العقل البشري على الخوض في المسائل الدينية والإلهية، ويعلون من شأن البصيرة باعتبارها وسيلة معرفية تفوق العقل، ويهتمون بالرياضة الروحية باعتبارها البعد الجوّاني للدين. ثم يظهر بعد ذلك اتجاه وسطي يحاول الجمع بين هذه الاتجاهات الثلاث. وهذه حقيقة يمكن التأكد من صحتها بالرجوع إلى تاريخ الفكر الديني في الأديان السماوية بصفة خاصة، ولكنني لا أود أن أفصّل القول فيها لأن هذا المقام ليس مخصصاً لذلك.

(٣) إذا كان « الدين » و « الملة » في اللغة العربية يدلان على معنى واحد، فإن مفكري الإسلام (وخاصة أصحاب المعاجم) قد فرّقوا بينهما باعتبار أن الملة إنما تُطلق على الدين الذي يدعو إليه شخص معين، فيقال مثلاً: ملة إبراهيم (عليه السلام) ولا يقال: دين إبراهيم. وربما يكون السبب في ذلك أن مفكري الإسلام قد سلّموا بالنظرية القرآنية في نشأة الدين ووحدته أو تبنوها. فالدين الإلهي الصحيح واحد، ولكن الرسل قد تعددوا وجاءوا بشرائع مختلفة لاختلاف الشعوب التي أرسلوا إليها.

هذه الاعتقادات وتلك الشعائر دينية أم غير دينية، ولكنني لا أود أن أخوض في الحديث عن هذه التفرقة هنا، لأن هذا المقام ليس مخصصاً للحديث عن مثل هذه النقاط الدقيقة.

وبالإضافة إلى ذلك، ولهذا السبب نفسه، فإنني لا أود أن أتحدث عن التفرقة بين الدين الإلهي والدين الطبيعي، باعتبار أن الدين الطبيعي إنما يستمد تعاليمه من وحي الضمير وسلطان العقل فقط.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول بأن التعريف الذي أسلفت ذكره للدين يمكن أن ينطبق، بصفة عامة، على مختلف الصور المعروفة للدين، سواء أكانت راقية أم بدائية، وسواء أكانت سماوية أم غير سماوية.

أهمية الدراسات المقارنة
في مجال الأديان

إذا أراد الباحث أن يتحدث عن « المقارنة » باعتبارها إحدى الطرق المستخدمة في دراسة الأديان، فإنه يمكن القول بأن الدين، باعتباره موضوعاً للبحث في مجالات علمية ومعرفية متعددة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والفلسفة، يمكن أن يُدرس أو يُبحث من زوايا متعددة. وتُعتبر الدراسات المقارنة في مجال الأديان إحدى الزوايا التي يُدرس الدين من خلالها دراسة علمية.

ويمكن القول بأن المقارنة، باعتبارها طريقة علمية في دراسة الأديان، إنما تعني رصد الظواهر وتسجيل القضايا والأفكار التي تتعلق بعنصر من العناصر الموجودة في دينين أو أكثر.

ومن الواضح أن المقارنة بين الأديان لها أهمية خاصة، من حيث إنها تكشف عن جوانب الاتفاق أو مواضع الاختلاف بين الأديان المختلفة. الأمر الذي يستفيد منه الباحثون والدارسون في مجالات أخرى تهتم بدراسة الأديان. وكأن الدراسات المقارنة للأديان هي التي تقدم « المادة العلمية » التي يتناولها بالبحث والدراسة المتخصصون في مجالات علمية أخرى.

ويمكن القول بأن علم الاجتماع الديني وفلسفة الدين إنما يُعدان أكثر المجالات العلمية والمعرفية اعتماداً على ما تقدمه الدراسات المقارنة للأديان من معلومات.

منهج البحث
في علم مقارنة الأديان

لسنا في حاجة إلى القول بأنه إذا كانت الدراسات المقارنة للأديان تتضمن رصد وتسجيل الظواهر والقضايا الدينية في ديانتين أو أكثر وتصنيفها أو تبويبها وبيان العلاقة بينها وبين غيرها من العناصر، فإنه من الواضح أن المنهج العلمي الذي يتبعه الباحثون في هذه الدراسات هو المنهج الوصفي.

ومن المعلوم أن المنهج الوصفي هو أحد مناهج البحث العلمي، ليس فقط في العلوم الإنسانية، وإنما أيضاً في بعض العلوم التطبيقية (مثل علم التشريح وغيره).

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لابد من الإشارة إلى أن « الوصف » قد يُعتبر أحد أهداف البحث العلمي في مجالات علمية ومعرفية متعددة [٤] .

ومن الجدير بالذكر هنا أنني إذا كنت لا أود أن أتوسع في الحديث عن المنهج الوصفي، باعتباره أحد مناهج البحث العلمي في بعض العلوم ومنها علم مقارنة الأديان، لأن هذا المقام لا يتسع لذلك [٥]، فإني أود أن أشير فقط إلى أنه إذا كان « التفسير » يُعتبر خطوة لاحقة للوصف في بعض العلوم التي تعتمد على المنهج الوصفي، فإنه من الثابت أن التفسير أو التعليل، وما إلى ذلك من العمليات العقلية

---

(٤) انظر: دكتور محمد أحمد مصطفى السرياقوسي: التعريف بمناهج العلوم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٦، ص٩٩ – ١٠٠.

(٥) راجع الفصل العاشر من كتابنا: البحث العلمي أسسه ومناهجه، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى – القاهرة ٢٠٠٩.

المهمة في مجال البحث العلمي، لا يُستخدم في مجال الدراسات المقارنة للأديان إلا في أضيق نطاق.

وهنا يبدو التساؤل عما إذا كان من الممكن أن تُعتبر الدراسات المقارنة للأديان علماً، أم أنها مجرد سرد للظواهر والقضايا الدينية، وبذلك تكون مجرد مقدمة لمجالات علمية ومعرفية أخرى تتناول المادة التي تقدمها هذه الدراسات بالتحليل والتفسير؟ هذا ما سأحاول بيانه فيما يلي.

علمية علم مقارنة الأديان

فيما يتعلق بالحديث عن علمية علم مقارنة الأديان، وذلك للإجابة عن التساؤل المطروح آنفاً، فإنني أستطيع أن أشير إلى أنه من الممكن ترجيح القول بعلمية هذا العلم، خاصةً إذا وُضِعت في الاعتبار الأمور الآتية:

(أولاً) : إن المعنى العام للعلم أنه مجموعة من المعارف المنظمة المترابطة التي تدور حول موضوع أو موضوعات محددة يمكن بحثها ودراستها في ضوء منهج معين[٦]. وهذا يعني أن « العلم » يمكن أن يُطلق على مجالات علمية ومعرفية متعددة من غير أن يقتصر ذلك على العلوم الطبيعية التي تتسم بالدقة أكثر من غيرها.

فإذا كانت الدراسات المقارنة للأديان ليست سوى مجموعة من المعارف التي تدور حول موضوع معين (وهو الأديان) ويلتزم الباحثون فيها بمنهج معين (وهو المنهج الوصفي) ، فلا غضاضة إذن في أن تُعتبر هذه الدراسات علماً بالمعنى العام لهذه الكلمة.

(ثانياً) : إذا كان المنهج الوصفي يُعتبر أحد مناهج البحث العلمي، وهو يُستخدم في العديد من العلوم الاجتماعية [٧] فضلاً عن بعض العلوم التطبيقية [٨]،

---

(٦) انظر: دكتور محمد محمد قاسم: مدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠، ص٣ وما بعدها.

(٧) انظر مثلاً: ديوبولد ب. فان دالين: مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ترجمة محمد نبيل نوفل وسليمان الخضري الشيخ وطلعت منصور غبريال، مراجعة دكتور سيد أحمد عثمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩، ص٣٣٥ – ٣٩٧.

(٨) مثل علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء والعلوم القريبة منهما.

وإذا كان من الثابت أن المنهج المستخدم في الدراسات المقارنة للأديان هو المنهج الوصفي، فلا غرو إذن أن يقال بعلمية هذه الدراسات.

(ثالثاً) : إذا كان من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية يُعتبر من أهم شروط البحث العلمي، وإذا كان من الواضح أن الدراسات الوصفية، ومنها الدراسات المقارنة بصفة عامة والدراسات المقارنة للأديان بصفة خاصة، تلتزم بهذا الشرط إلى حد بعيد، فلا مناص إذن من ترجيح القول بعلمية علم مقارنة الأديان.

(رابعاً) : إذا كان من الممكن أن تُعتبر العلوم الطبيعية هي النموذج الأعلى للعلوم المضبوطة لأنها تعتمد أساساً على الملاحظة والتجربة، فإن العلوم الوصفية بصفة عامة ومنها علم مقارنة الأديان يمكن أن تقترب من هذا النموذج، وذلك لأنها تعتمد في بعض جوانبها على الملاحظة المباشرة، كما تعتمد في جوانب أخرى على الوثائق التي يمكن اعتبارها في مجال العلوم النظرية بمثابة الملاحظة والتجربة في مجال العلوم الطبيعية. ومن هذه الزاوية أيضاً يمكن القول بعلمية علم المقارنة الأديان.

هذه هي أهم الاعتبارات التي يمكن على أساسها ترجيح القول بعلمية علم مقارنة الأديان.

تعقيـــب

هكذا، فإننا قد أشرنا، إشارة موجزة، إلى أهم القضايا التمهيدية التي تتعلق بعلم مقارنة الأديان، والتي على أساسها أستطيع أن ألج في الحديث عن علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام.

وإذا كان من الثابت تاريخياً أنه لا توجد في الحضارات والثقافات الســـابقة على الحضارة الإسلامية دراسات أو بحوث، مهما كانت قيمتها العلمية والمعرفية تتعلق بالدراسات المقارنة للأديان، فلا غرو أن نقرر في شيء مـــن الاطمئنـــان أن مفكري الإسلام كانوا هم الرواد الأوائل الذين خاضوا غمار هذا المجال العلمـــي، شأنهم في ذلك كشأنهم في العديد من العلوم والمعارف الأخرى التي كان لهم فيهـــا فضل السبق.

وفي الصفحات التالية، فإننا سنحاول إلقاء الضوء على أهم القضايا الـــتي تتعلق بعلم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، وذلك مع تقديم نموذج من جهـــودهم في هذا الصدد يتمثل في الحديث عن كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، ثم نردف ذلك بالحديث عن نماذج من جهود مفكري الإسلام في مجال فلسفة الدين باعتبارها الثمرة الحقيقية لعلم مقارنة الأديان.

الفصل الثالث

الدراسات العلمية للأديان في الفكر الإسلامي

تمهيد

إذا كان هناك فريق من الباحثين والدارسين، سواء أكانوا من المتخصصين في الدراسات العلمية للأديان أم كانوا من المشتغلين بالفكر الفلسفي الإسلامي على وجه العموم، يقرر أن الدراسات الجادة والجهود العلمية الدقيقة في مجال علم الأديان لم تظهر في الحقيقة إلا مع كتابات مُلر (في القرن التاسع عشر الميلادي) (١)، فإنني أستطيع أن أقول، في شيء من الاطمئنان، ومتفقاً مع العديد من الباحثين والدارسين في مجال الفكر الإسلامي: إنه من المؤكد أن مفكري الإسلام قد قدموا إسهامات لا يمكن إغفال قيمتها العلمية، أو التقليل من شأنها، في مجال علم الأديان بقسميه: تاريخ الأديان ومقارنة الأديان.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن القول: إنه من المرجح أن يكون لمفكري الإسلام فضل السبق في خوض غمار مثل هذه الدراسات.

---

(١) هو فريدريخ ماكس مُلر F. M Muller (١٨٢٣ - ١٩٠٠ ميلادية). مستشرق إنجليزي من أصل ألماني. اهتم بدراسة اللغات الشرقية، وأولى اهتماماً خاصاً للغتين العربية والسنسكريتية. ثم انصرف إلى الاهتمام بعلم مقارنة الأديان. ويبدو أنه كان مولعاً بالدراسات المقارنة سواء في مجال اللغات أو في مجال الأديان. ويُعد كتابه « في أصول الأديان » من أهم المؤلفات المبكرة في الموضوع قيد البحث. ويبدو أنه قد انتهى من دراساته المقارنة للأديان إلى القول بضرورة تفسير الدين على أساس أنه أمر فطري في الإنسان، إذ إنه قد قرر أنه لاشك أنه يوجد في الروح البشري شيء ما، سواء أكان هذا الشيء فكرة فطرية أو حدس أو وعي بالإله، حيث إن ما يميز الإنسان عن باقي الحيوانات هو أساساً ذلك الشعور الذي لا يمكن استئصاله، وهو شعور بالتبعية والاعتماد على قوة أعلى، وهو شعور بالعبودية استمد منه الدين نفسه اسمه.

ولكن ينبغي أن أشير هنا إلى أنني إذا كنت لا أود أن أذكر الآن قائمة بالأعمال التي أسهم من خلالها مفكرو الإسلام في مجال تاريخ الأديان ومقارنة الأديان، وذلك للتدليل على صحة ما أقول، لأن هذا المقام لا يتسع لذلك ولا يحتمله، لذلك فإني مضطر إلى أن أضرب صفحاً عن ذلك، مكتفياً بما سأشير إليه بعد قليل خلال المباحث والفصول التالية من هذه الدراسة من أمثلة أعتقد أنها تكفي للدلالة على صحة ما أقول.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنني سأضرب صفحاً أيضاً عن الحديث عن الدراسات العلمية للأديان في الحضارات والثقافات السابقة على الحضارة الإسلامية، لأني أعتقد أنه ليس ثمة جهود تستحق الذكر في هذا الصدد [٢]، وخاصة في مجال علم مقارنة الأديان.

---

(٢) لابد من الإشارة في هذا المقام إلى أن هناك من الباحثين من يشير إلى أن دراسة الأديان قد بدأت منذ أقدم عصور التاريخ. فعلى سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى المستشرق الأمريكي آرثر جفري (A. Jeffery) الذي يرى أن الاهتمام بدراسة الأديان إنما يرجع إلى مرحلة موغلة في القدم هي مرحلة الألواح المسمارية التي يتجلى فيها الاهتمام الواضح بالشعائر الدينية التي كانت تتصل بمراكز العالم القديم المختلفة، مروراً بالإغريق الذين امتد اهتمامهم إلى وصف أديان الشعوب الأخرى ومقارنتها بالظواهر المتعلقة بها في دياناتهم، ثم الكُتّاب الكلاسيكيين الذين بادروا إلى تنظيم أصول الأديان وتطورها، ثم المسلمين.
انظر: جونيندار كاور: البيروني رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديان، ترجمة دكتور محمد أكرم سعد الدين، مقال بمجلة الثقافة العالمية الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، العدد رقم ٣٢ السنة السادسة، جمادي الأولى ١٤٠٧ هجرية يناير ١٩٨٧ ميلادية، ص٤٣ – ٤٤.

أسباب ظهور الدراسات العلمية للأديان في الفكر الإسلامي

أما الأمر المهم بالنسبة للموضوع قيد البحث والمناقشة في هذا الفصل الذي تجدر الإشارة إليه هنا، فهو الحديث عن الأسباب التي دعت مفكري الإسلام إلى الخوض في هذا الضرب الدقيق والمبتكر من ضروب البحث العلمي.

وأستطيع أن أقول، من جانبي: إن هناك بعض الأسباب المهمة والرئيسة التي ساعدت مفكري الإسلام، أو بالأحرى حفزتهم، على الاهتمام بدراسة الأديان. ويمكن أن أذكر منها، في شيء من الإيجاز، ما يلي:

(أولاً) : لقد وردت في القرآن الكريم إشارات متعددة إلى أديان مختلفة[٣]. وكانت هذه الإشارات موجزة. فكان على العلماء المسلمين أن يتوسعوا في دراسة هذه الأديان لكي يقدموا المعلومات الكافية عنها، وذلك في إطار تفسيرهم للقرآن الكريم. ومن المعلوم أن التفسير، باعتباره مجالاً علمياً إسلامياً له مؤلفاته، يُعتبر من أوائل العلوم التي ظهرت في الحضارة الإسلامية. ومع ذلك، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن حديث المفسرين عن الأديان غير الإسلامية لم يكن من العمق والدقة بحيث يمكن اعتباره من قبيل الدراسات العلمية للأديان، وإنما يكفي فقط أن نذكر أنه كان من العوامل المهمة التي ساعدت على الخوض في الدراسات العلمية للأديان.

(ثانياً) : إنه في إطار دعوة القرآن الكريم المسلمين إلى التفكير، كانت هناك دعوة ضمنية إلى ضرورة التعرف إلى الأديان الأخرى، حتى

(٣) لقد تحدث القرآن الكريم عن اليهودية والنصرانية والصابئة والمجوسية، بالإضافة إلى أديان الشرك مثل عبادة الأوثان وعبادة الأشخاص. وذلك فضلاً عن حديثه عن الحنيفية. ولكن سيطول بنا الحديث إذا ذكرنا الآيات القرآنية التي تشير إلى تلك الأديان.

يتسنى معرفة الحق من الباطل والخطأ من الصواب في مجال الاعتقاد الديني[٤].

(ثالثاً) : إذا كان من أهم المعطيات الإسلامية الأساسية أن الدين الإسلامي هو آخر الأديان (السماوية)[٥]، فإن تبرير أو تأكيد هذا القول وتأييده وإثبات صحته إنما يستلزم بالضرورة التعرف إلى الديانات الأخرى السابقة على ظهور الإسلام وما فيها من مواضع صحة ومكامن ضعف. ومن ثم، فإنه يمكن التعرف إلى نقاط الاتفاق والاختلاف مع الإسلام. الأمر الذي لا يتحقق إلا بالدراسة العلمية المقارنة للأديان.

(رابعاً) : إذا كان قد ورد في القرآن الكريم أن الدين الحق إنما هو دين الإسلام[٦]، وأن ما عداه من عقائد وأديان باطل[٧]، أو هو انحراف عن الدين

---

(٤) لقد أنكر الإسلام الإيمان عن طريق التقليد، أو على الأقل قلل من قيمته. ولقد أوجب المتكلمون على المكلف النظر العقلي في أصول الاعتقاد حتى يصح الإيمان. ولكن هذا المقام ليس محلاً لتفصيل القول في هذه القضية.

(٥) يذكر القرآن الكريم صراحة أن محمداً (ﷺ) هو «خاتم النبيين» (سورة الأحزاب، آية ٤٠)، أي أن النبوة قد ختمت به وتممت بمجيئه (ﷺ). ولكن من المعلوم أن ثمة أدياناً (غير سماوية) قد ظهرت بعد الإسلام، مثل الدرزية والبابية والبهائية والقاديانية، وهي محل دراسة في مجال علم الأديان، شأنها في ذلك شأن ديانات أخرى غير سماوية سابقة على الإسلام، مثل البوذية والبرهمية والكونفيوشيوسية والزرادشتية والمانوية والمزدكية.

(٦) راجع مثلاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الأِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (سورة آل عمران، آية ٨٥). والحقيقة أن هناك إشارات قرآنية كثيرة تشير إلى هذا المعنى. ومن المعلوم أن الفكرة العامة عن الأديان في القرآن الكريم يمكن أن تشكل نظرية في نشأة الدين مؤداها أن الدين الحقيقي هو دين التوحيد الذي وُجد منذ آدم (عليه السلام) وحتى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد (ﷺ) ، وأن العقائد الدينية الأخرى التي ظهرت عبر التاريخ ما هي إلا انحراف عن هذا الدين الأصلي. وقد تبنى هذه النظرية أو رددها معظم مفكري الإسلام الذين تطرقوا إلى الحديث عن هذه المسألة.

(٧) ينبغي أن يُنظر إلى الإسلام هنا بالمعنى الواسع الذي يشمل جميع الأديان السماوية في صورتها التي وردت على لسان الأنبياء عليهم السلام. باعتبار أن جميع الأديان=

الصحيح[٨]. لذلك، فإنه كان لابد للعلماء المسلمين من التعرف إلى هذه العقائد والديانات الأخرى ودراستها دراسة علمية، وذلك حتى يستطيعوا إثبات صحة المبادئ القرآنية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، حتى لا يأتي المسلم بقول أو فعل يضاهي ما ورد في هذه العقائد التي تخالف العقيدة الإسلامية [٩].

(خامساً) : عندما ازداد انتشار الإسلام، وكثرت الفتوحات الإسلامية للبلدان الأخرى، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية لتشمل أمماً متعددة ذات ديانات مختلفة، حدث احتكاك ثقافي وعقائدي بين المسلمين (الوافدين على هذه البلاد المفتوحة) وأصحاب الديانات الأخرى (من أهل هذه البلاد الذين ظلوا على دياناهم السابقة). وقد كان من أهم مظاهر هذا الاحتكاك الفكري والعقائدي ظهور المناقشات والمجادلات الدينية، لأن كل فريق (الغالب والمغلوب

=السماوية الصحيحة متفقة في الأصول. أما الاختلاف بينها، فإنه إما أن يكون في الفروع التي تلائم الإنسان في كل زمان، وإما بسبب ما قدمه أصحاب الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية) من تأويلات تتفق مع أهوائهم.

(٨) لقد أشار القرآن الكريم في مواضع متعددة إلى أن أهل الكتاب قد حرفوا كلام الله. وقد تبنى العديد من مفكري الإسلام هذه الفكرة وحاولوا إثبات صحتها. ويمكن القول: إن ما فعله ابن حزم في هذا الصدد في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » يُعتبر من أجدر الأمثلة على ذلك بالذكر. ولابد من الإشارة هنا إلى أن بعض المفكرين الغربيين المعاصرين قد توصلوا إلى هذه النتيجة بعد الدراسة العلمية المقارنة للكتب السماوية الثلاث، القرآن والإنجيل والتوراة، ويمكن اعتبار كتابات المفكر الفرنسي موريس بوكاي من أحسن الشواهد على ذلك.

(٩) من المعلوم أن متكلمي الإسلام بصفة عامة، والمعتزلة منهم على وجه الخصوص. قد قاموا بدور فعال في هذا الصدد، ويمكن أن تُعتبر مشكلة الكلام الإلهي، التي احتلت مكاناً بارزاً في الفكر الديني الإسلامي، من أهم الأدلة على صحة ما أقوله.

راجع دراستنا عن مشكلة الكلمة في الفكر الإسلامي، الذي أرجو أن يتم نشره قريباً بإذن الله.

عسكرياً) كان يريد إثبات صحة عقائده الدينية وخطأ عقائد الفريق الآخر [10]. الأمر الذي استلزم من مفكري الإسلام (وخاصةً هؤلاء الذين خاضوا غمار هذه المجادلات) أن يتعرفوا، بعمق ودقة وشمول. إلى حقيقة هذه الأديان التي يتناقشون مع أصحابها. وقد كان لمتكلمي الإسلام، وهم علماء أصول الدين، وخاصةً من المعتزلة ثم الأشاعرة بعد ذلك، اليد الطولى في هذا الصدد، حيث قاموا بدور فعال لا يمكن إغفال قيمته في النهوض بالدراسات العلمية للأديان، كما سأشير إلى ذلك في موضع لاحق من هذه الدراسة.

(سادساً) : لقد كان لاتساع رقعة الدولة الإسلامية واكتنافها لشعوب متعددة من ذوي الديانات المختلفة أثره الواضح في تشجيع بعض مفكري الإسلام على محاولة التعرف إلى تلك الأديان التي يعيش أصحابها بجوارهم أو بين ظهرانيهم. وقد كان لازدهار الكتابة في أدب الرحلات أثره الفعال في التعريف بالأديان التي كانت منتشرة آنذاك، وخاصةً من حيث تقديم بيانات وصفية دقيقة لتلك الأديان وخاصةً في الجوانب المتعلقة بالعبادات والممارسات الدينية [11].

---

(١٠) من الثابت تاريخياً أن هذا الاحتكاك الفكري والعقائدي بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى يُعد من أهم العوامل التي ساعدت على ظهور علم الكلام وازدهاره في الحضارة الإسلامية. هذا العلم الذي اهتم اهتماماً ملحوظاً بدراسة الأديان. وهذه المسألة يمكن تفصيل القول فيها في غير هذا الموضع.

(١١) ينبغي أن يكون معلوماً أن أدب الرحلات، الذي ظهر في الفكر الإسلامي في وقت مبكر نسبياً، يمكن أن يُعتبر إرهاصات أولية لظهور بعض العلوم في الفكر الإسلامي، مثل الجغرافيا والعلوم الإثنوجرافية والإثنولوجية التي يمكن أن يُعد علم الأديان واحداً منها.

(سابعاً) : لقد كان لازدهار التأليف في التاريخ، الذي ظهر في الحضارة الإسلامية منذ وقت مبكر نسبياً [١٢] ، أثره الواضح والفعال في نشأة الدراسات العلمية للأديان وازدهارها في الفكر الإسلامي، حيث اهتم المؤرخون بالحديث عن العقائد والأديان التي كانوا يؤرخون لأصحابها.

(ثامناً) : لقد كان لانتشار الفرق الإسلامية الدينية (أو الكلامية) واختلافها فيما بينها أثره، الذي لا ينبغي إغفاله، في الدراسات العلمية للأديان، سواء من حيث نشأتها في الفكر الإسلامي أو من حيث ازدهارها. فمن جهة، كانت كل فرقة تحاول الرد على أصحاب الديانات الأخرى. ومن جهة أخرى، كانت كل فرقة تحاول أن تُرجِع أقوال الفرق الأخرى إلى أصول أجنبية. الأمر الذي كان يستدعي معرفة جيدة بالأديان الأخرى.

وعلى وجه الإجمال، فإنه يمكن القول: إن القرآن الكريم، من جهة، وازدهار الحضارة الإسلامية، من جهة أخرى، وما أدى إليه كل منهما من تنشيط روح البحث والتقصي ودراسة كل ما يمكن دراسته، قد أدى إلى ازدهار الدراسات العلمية للأديان لدى مفكري الإسلام.

---

(١٢) يمكن الرجوع في هذه النقطة إلى: فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ترجمة دكتور محمود فهمي حجازي ودكتور فهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧، ج١ ص٣٩٥ وما بعدها.

مجالات البحث العلمي في الأديان
عند مفكري الإسلام

مدخل:

فإذا ما تقرر صحة ما سبق ذكره، فإنه لابد من طرح التساؤل التالي: هل ظهرت دراسة الأديان على نحو علمي لدى مفكري الإسلام باعتبارها فرعاً قائماً بذاته من فروع العلم والمعرفة، أم أنها قد ظهرت وازدهرت في إطار علوم إسلامية أخرى؟

وفي سبيل الإجابة عن هذا التساؤل، فإنني أستطيع أن أقول: إن دراسة الأديان في الفكر الإسلامي على نحو يتسم بالعلمية قد ظهرت في البداية في إطار علوم إسلامية متعددة، ثم استقلت بعد ذلك متمثلة في علم مقارنة الأديان.

* * *

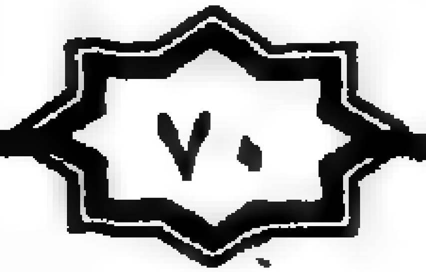
التفسير باعتباره مجالاً للدراسات العلمية للأديان:

فلقد كان علم التفسير من أهم العلوم الإسلامية التي ظهرت في إطارها الدراسة العلمية للأديان.

وإذا كان من المعلوم أن البدايات الأولى لتفسير القرآن الكريم إنما ترجع إلى القرن الأول الهجري [١٣]، فإنه من المعلوم أيضاً أن كتب التفسير لم تصلنا، باعتبارها مؤلفات كاملة ومنظمة في هذا المجال، إلا مع بدايات القرن الرابع الهجري، ويُعتبر تفسير الطبري خير مثال على ذلك.

---

(١٣) انظر: تاريخ التراث العربي، ج١ ص٣٧ وما بعدها.



و أياً ما كان الأمر، فإنه من الملاحظ أن المفسرين قد قدموا إيضاحات وبيانات لا بأس بها، من حيث قيمتها التاريخية والموضوعية، عن الأديان التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. والذي يطالع كتب التفسير، وخاصة التي تتسم بالشمول والتفصيل، مثل تفسيرات الطبري (المتوفى سنة ٣١٠ هجرية = ٩٢٢ ميلادية) والزمخشري (المتوفى سنة ٥٣٨ هجرية = ١١٤٣ ميلادية) والفخر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية = ١٢٠٩ ميلادية) وما إليها، فإنه يستطيع أن يلمس صحة ذلك في سهولة.

ولكن لا ينبغي على الباحث أن يترك هذه النقطة من غير الإشارة إلى أنه يمكن القول: إنه من الملاحظ أن ما أورده المفسرون عن الأديان كان يتسم بالإيجاز إلى حد كبير. وأعتقد، من جانبي، أن ذلك إنما كان راجعاً إلى أن دراسة الأديان في مجال التفسير لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كان القصد من الحديث عن الأديان في مجال التفسير يتمثل أساساً في التعريف بالأديان التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. وهذا، في تقديري، هو السبب الوحيد الذي دفع المفسرين إلى الحديث عن الأديان.

* * *

أدب الرحلات باعتباره مجالاً للدراسات العلمية للأديان:

فإذا انتقل الباحث إلى مجال آخر من المجالات التي ظهرت في إطارها الدراسات العلمية للأديان، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه من الممكن أن يُعتبر أدب الرحلات أحد هذه المجالات الذي تطرق مفكرو الإسلام إلى الحديث عن الأديان من خلالها.

ولكن لابد من التنويه في هذا المقام أيضاً إلى أنه من المعلوم أن الحديث عن الأديان في إطار أدب الرحلات لم يكن مقصوداً لذاته، من حيث دراسة أصول الأديان وتطوراتها من الناحيتين التاريخية والموضوعية، وإنما كان مجرد وصف لمعتقدات أصحاب تلك الأديان وممارساتها التعبدية التي يمارسونها بالفعل والتي يمكن ملاحظتها ورصدها.

ولذلك، فإنه يمكن أن يقال: إن الحديث عن الأديان في إطار أدب الرحلات إنما هو حديث عن الأديان الشعبية أكثر مما هو حديث عن الأديان الرسمية.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول: إن من أفضل الكتابات العربية الإسلامية، التي يمكن أن تُعد نموذجاً يوضح كيف أن أدب الرحلات قد تضمن الحديث عن الأديان، كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » لأبي الريحان البيروني [(١٤)].

* * *

وعلى أية حال، فإنه لابد من الاعتراف هنا بأن هذين المجالين أي التفسير وأدب الرحلات، لا ينبغي أن يُنظر إليهما باعتبارهما من المجالات الأساسية التي ظهرت فيهما الدراسات العلمية للأديان، بقدر ما يُنظر إليهما باعتبارهما إرهاصات لظهور هذه الدراسات في الفكر الإسلامي.

أما فيما يتعلق بالمجالات التي ظهرت فيها الدراسات العلمية للأديان بشكل أكثر وضوحاً فهي تتمثل أساساً في مجالي التاريخ وعلم الكلام.

* * *

---

(١٤) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ – ٤٤٨ = ٩٧٢ – ١٠٥٦ ميلادية)، أحد مشاهير العلماء في الحضارة الإسلامية. برز في مجالات الرياضيات والفلك والطب. وقد قام برحلة إلى بلاد الهند سجل وقائعها في كتابه المذكور. ومع أن هذا الكتاب قد اهتم بالحديث عن أديان الهند، وأشار إلى جزئيات كثيرة في هذا المجال، ثم مقارنتها بغيرها من العقائد والأديان وعلى رأسها الدين الإسلامي وما انبثق عنه من فرق ومذاهب، فإن الذي يقلل من قيمة هذا الكتاب من الناحية العلمية، باعتباره كتاباً في مقارنة الأديان، غلبة الصياغة الأدبية على أسلوبه. وذلك فضلاً عن تطرقه إلى الحديث عن مسائل لا تتعلق بالأديان بقدر ما تتعلق بالدراسات الاجتماعية والجغرافية والتاريخية.

التاريخ باعتباره مجالاً للدراسات العلمية للأديان:

ففي مجال التاريخ، يمكن القول: إن المؤرخين قد تعرضوا للحديث عن الأديان في إطار حديثهم عن الشعوب والأمم التي كانوا يؤرخون لها.

وفي هذا المقام، فإنه يمكن الإشارة إلى بعض الملاحظات حول جهود المؤرخين العرب في مجال الدراسات العلمية للأديان، وذلك في شيء من الإيجاز، كما يلي:

تتلخص الملاحظة الأولى في القول بأن هؤلاء المؤرخين قد اهتموا، في حديثهم عن الأديان، بالجانب التاريخي الذي يتعلق بهذه الأديان أكثر من اهتمامهم بالجانب الموضوعي أو المذهبي لها. ولذلك، فإن أبحاث هؤلاء المؤرخين، إذا نُظر إليها من منظور علم مقارنة الأديان، فإنها يمكن أن تُصنف باعتبارها أبحاثاً في مجال تاريخ الأديان وليس في مجال مقارنة الأديان.

بينما تتلخص الملاحظة الثانية في القول بأن المؤرخين العرب، عندما تحدثوا عن الأديان من وجهة النظر التاريخية، فإنهم لم يفردوا لأبحاثهم في هذا الصدد أجزاء خاصة من مؤلفاتهم، وإنما اختلط عندهم الحديث عن الأديان بالحديث عن أمور أخرى قد لا تعني الباحث في تاريخ الأديان، مثل الجوانب السياسية التي تتعلق بالحكام ونظم الحكم والمسائل العسكرية التي تتعلق بالغزوات والفتوحات والثورات والمسائل الاجتماعية، وقد جاء حديثهم عن الأديان على نحو استطرادي عارض فتطرقوا إلى الحديث عن الأديان من حيث صلتها بهذه المسائل السياسية والاجتماعية. الأمر الذي قد يقلل من قيمة هذه الجهود من الناحية العلمية في نظر بعض الباحثين المعاصرين المتخصصين في مجال الدراسات العلمية للأديان.

أما الملاحظة الثالثة، فإنها يمكن أن تتلخص في القول بأنه من المرجح أن تكون كتابات كل من اليعقوبي [١٥] والمسعودي [١٦] والمقدسي [١٧] في مجال التاريخ هي أهم ما كُتب في مجال تاريخ الأديان في الفكر الإسلامي.

*　　*　　*

---

(١٥) هو أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن وضاح اليعقوبي. كان مؤرخاً وجغرافياً، وكانت له ميول شيعية. كانت وفاته في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري(= أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الميلادي) . وقد تحدث في بعض صفحات كتابه « التاريخ » عن الأديان المختلفة حديثاً لا يخلو من الدقة والموضوعية في كثير من الأحيان.

(١٦) هو أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ المسعودي، يقال: إنه من أسرة تُنْتَسب إلى الصحابي عبد الله بن مسعود، توفي في مصر سنة ٣٤٥ أو ٣٤٦ هجرية (= ٩٥٦ أو ٩٥٧ ميلادية). ويُعد المسعودي من المؤلفين ذوي الثقافة المتنوعة، فهو لم يهتم بالجغرافيا والتاريخ فقط، وإنما اهتم أيضاً بعلم الكلام والأخلاق والسياسة وعلوم اللغة. ولكن شهرته كانت في التاريخ والجغرافيا. وقد اهتم بالحديث عن العقائد والأديان، وذلك في إطار جهوده في مجال التاريخ الذي خصص له كتباً متعددة معظمها مفقود إلا كتابيه المهمين، وهما « مروج الذهب » و « التنبيه والإشراف » .

وعن جهود المسعودي في مجال الدراسات العلمية للأديان، انظر: دكتور هادي حسين حمود: منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية، دار القادسية للطباعة، بغداد ١٩٨٤.

(١٧) هو أبو نصر المطهر بن طاهر (أو المطهر) المقدسي، من أعلام القرن الرابع الهجري (= القرن العاشر الميلادي). ويُعتبر كتابه « البدء والتاريخ » (الذي يُنسب خطأ إلى أبي زيد البلخي) ذا قيمة لا بأس بها في مجال تاريخ العقائد والأديان.

علم الكلام باعتباره مجالاً للدراسة العلمية للأديان:

أما في مجال علم الكلام، وهو العلم الإسلامي الذي يبحث في أصول الدين بحثاً عقلياً بهدف تقديم صورة أو صبغة عقلية للدين يمكن على أساسها الرد على أصحاب الأديان الأخرى، فإنه يمكن القول: إن علماء الكلام (أو المتكلمين) قد أفسحوا جانباً لا بأس به من نشاطهم الفكري للحديث عن الأديان في شيء من الدقة والعمق والتفصيل.

ويمكن الإشارة هنا إلى أن نشاط متكلمي الإسلام في هذا الصدد، أي في مجال دراسة الأديان، إنما ينقسم أساساً إلى قسمين:

أما القسم الأول، فإنه يتعلق بدراسة الأديان بهدف بيان تهافت الأديان المخالفة للإسلام والرد على أصحابها. ومن الملاحظ أن هذا هو ما يمثل معظم نشاط المتكلمين، سواء من المعتزلة أو الأشاعرة، في هذا المجال.

ويمكن القول: إن مؤلفات المتكلمين في هذا الصدد يصعب على الباحث حصرها في هذا المقام غير المخصص لذلك. ولكن يمكن الاكتفاء هنا، على سبيل المثال فقط وليس الحصر، بذكر الجزء الذي أفرده القاضي عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥ هجرية = ١٠٢٤ ميلادية) من موسوعته الكلامية الضخمة الموسومة باسم «المغني في أبواب العدل والتوحيد» للحديث عن الفرق غير الإسلامية، وكتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هجرية = ١٠٦٣ ميلادية)[١٨] ، وما أورده أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هجرية =

---

(١٨) يذكر أحد ثقات الباحثين أن ابن حزم قد قدم (في كتاب « الفصل ») أعمق دراسة نقدية في علم الأديان المقارن. =

١٠١٢ ميلادية) في كتابه ((التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة)) عندما رد على بعض الديانات، إلى غير ذلك من كتب المتكلمين المعروفة [١٩].

أما القسم الآخر من القسمين اللذين تنحصر فيهما دراسة المتكلمين للأديان، فهو يتمثل في دراسة الأديان المختلفة والفرق الدينية الإسلامية وغير الإسلامية لذاتها. ويتجلى ذلك بوضوح في كتب المقالات والفرق والملل والنحل، تلك الكتب التي وضعها متكلمون من أمثال أبي عيسى الوراق (الذي سأتحدث عنه بشيء من التفصيل في الفصل التالي) وابن الراوندي (المتوفى فيما يرجَّح سنة ٢٩٨ هجرية = ٩١٠ ميلادية) والنوبختي (الذي سأشير إليه في الفصل التالي) وأبي القاسم البلخي (المتوفى سنة ٣١٩ هجرية = ٩٣١ ميلادية) وأبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هجرية = ٩٣٥ ميلادية) والبغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هجرية = ١٠٣٧

- انظر: دكتور عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ص٢٩٨.

ولكن الأرجح، في تقديري، أن ابن حزم لم يهدف إلى الدراسة المقارنة للأديان كما هو واضح من دراسة كتابه المذكور. فابن حزم ناقد للأديان وليس مقارناً بينها.

(١٩) لابد من التنويه هنا إلى أن دراسة الأديان غير الإسلامية بهدف الرد عليها وبيان تهافتها لم تكن مقتصرة على المتكلمين فقط، وإنما كان لبعض الفلاسفة إسهاماتهم في ذلك، وخاصةً هؤلاء الذين كان لهم اهتمام بمسائل الفكر الديني أو الكلامي. ويمكن أن أذكر هنا ما كان لأبي الحسن العامري (المتوفى سنة ٣٨١ هجرية = ٩٩١ ميلادية) من مؤلفات في هذا الصدد مثل: ((الإعلام بمناقب الإسلام)) و ((الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد)) و ((الإبانة عن علل الديانة)) . وإذا كان الكتابان الأخيران قد فُقدا، فإن الأول موجود ومطبوع، وهو يؤيد القول بأن العامري كان مهتماً بالدراسة المقارنة للأديان بهدف الدفاع عن صحة الإسلام دون غيره من الديانات.

أما الإطار الأول، فإنه يتمثل في دراسة الأديان بهدف الرد عليها. وهذا هو الذي يشكل أحد مباحث علم الكلام، كما هو واضح من استعراض مؤلفات المتكلمين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، وكما هو واضح من استعراض التعريفات المختلفة لعلم الكلام. ومن المعلوم أن دراسة الأديان بهدف الرد عليها لا يدخل في نطاق علم مقارنة الأديان الذي هو، في المحل الأول، دراسة وصفية ذات طابع موضوعي للأديان، بينما الرد على الأديان الأخرى في إطار علم الكلام يقوم أساساً على المنهج الجدلي الذي يتسم بالذاتية في كثير من الأحيان.

بينما يتمثل الإطار الثاني في دراسة الأديان والفرق الدينية الإسلامية وغير الإسلامية دراسة موضوعية. وقد تجلت هذه الدراسات العلمية للأديان والفرق في الكتب التي تُعد نماذج حقيقة لجهود مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان. وهنا لابد من الإشارة إلى بعض الأمور التي ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند النظر إلى جهود متكلمي الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان.

يتمثل **الأمر الأول** في القول بأن كل ما كتبه المتكلمون عن الفِرق والمقالات لا يعتبر داخلاً في مجال علم مقارنة الأديان. إذ إن هناك عدداً غير قليل من مؤلفات المتكلمين في هذا الصدد يقتصر على الحديث عن الفِرق الإسلامية فقط، وهي تلك الكتب التي وضعت على غرار «مقالات الإسلاميين» للأشعري و «الفرق بين الفِرق» للبغدادي. إذ إن مثل هذه الكتب، وإن كان أصحابها قد استخدموا المنهج المقارن فيها، إلا أنها تقتصر على دراسة آراء الفِرق الإسلامية دون غيرها من آراء أصحاب الديانات الأخرى.

في حين يتمثل **الأمر الثاني** في القول بأن الذي يدعو إلى القول بوجود صلة بين علم مقارنة الأديان وبين علم الكلام لا يتمثل، فيما أعتقد، إلا في اعتماد المتكلمين على

كتب المقالات والفِرق والملل والنحل، وهي الكتب التي يبحث بعضها في مقارنة الأديان، باعتبارها المصادر الأساسية لمعلوماتهم عن الأديان التي يقومون بالرد عليها. فيلاحظ، مثلاً، أن القاضي عبد الجبار يعتمد في رده على الديانات والفِرق غير الإسلامية على مؤلفات النوبختي والوراق والكعبي، وهم من المتكلمين. ومن هنا خُيِّل إلى البعض أن علم مقارنة الأديان يُعتبر مبحثاً من مباحث علم الكلام. مع أن الصلة الحقيقية بين العلمين تتمثل أساساً في أن علم مقارنة الأديان هو الذي يمد المتكلمين بالمعلومات عن الأديان التي يقومون بالرد عليها، وذلك على النحو الذي تمدهم به كتب الفِرق بالمعلومات في ردهم على الفِرق الإسلامية المخالفة لمذهبهم.

بينما يتمثل **الأمر الثالث** في القول بأن الذي يدل بوضوح، بل ويؤكد، على أن علم مقارنة الأديان لا يُعد أحد مباحث علم الكلام هو أن هناك حقيقتين مهمتين في هذا الأمر لا يمكن أن يتطرق إليهما الشك، وهما:

الحقيقة الأولى: وهي التي يمكن أن تتلخص في القول بأنه من الملاحظ أن عدداً محدوداً من المتكلمين هم الذين كتبوا في هذا العلم، بينما الغالبية العظمى منهم قد كتبوا عن الأديان بهدف الرد عليها. الأمر الذي يعني أن علم مقارنة الأديان لا يُعد من مباحث علم الكلام.

الحقيقة الثانية: وهي تلك التي يمكن أن تتلخص في القول بأنه من الملاحظ أن هناك من مفكري الإسلام ممن لم يشتغلوا بعلم الكلام على أي نحو من الأنحاء من كتب في علم مقارنة الأديان، وذلك مثل البيروني وغيره. الأمر الذي يعني بوضوح أن علم مقارنة الأديان لا يُعد من مباحث علم الكلام.

واستناداً إلى ما سبقت الإشارة إليه، فإنه يكون من الميسور على الباحث أن يقرر تهافت الرأي القائل بأن علم مقارنة الأديان قد لحق بمباحث علم الكلام.

هل كان كلٌ من النوبختي والمسعودي أول من كتب في علم مقارنة الأديان ؟

أما ما يقال عن اعتبار أن النوبختي هو أول من ألف من المسلمين في مجال علم مقارنة الأديان، وأنه ليس متكلماً، وكذلك الأمر بالنسبة للمسعودي الذي تلاه في هذا المجال، فإنه من الأقوال التي يمكن إثبات تهافتها بسهولة.

فالنوبختي، وهو أبو محمد الحسن بن موسى (المتوفى ما بين سنتي ٣٠٠ و٣١٠ هجرية = ٩١٢ و٩٢٢ ميلادية) ، من الثابت تاريخياً أنه كان متكلماً شيعياً أكثر من كونه متفلسفاً ومنجماً [٤]. ومؤلفاته هي: كتاب « فرق الشيعة » (مطبوع) ، وكتاب « الرد على الغلاة » (مفقود، وتوجد منه شذرات في «تلبيس إبليس » لابن الجوزي) ، ومن الواضح أن هذا كتاب في الجدل يُصنف أساساً ضمن كتب علم الكلام، وأخيراً كتاب « الآراء والديانات » (مفقود، وتوجد منه شذرات في « مروج الذهب » للمسعودي، و « تلبيس إبليس » لابن الجوزي وغيرهما من كتب المتكلمين) ، ويقال: إن النوبختي لم يكمل هذا الكتاب [٥] الذي يُعد من أوائل الكتب وأهمها في مجال علم

(٤) الذي يؤيد ذلك، في تقديري، بعض الأمور، وأهمها:
- الأمر الأول: إن ابنه كان مشتغلاً بعلم الفلك، فربما يكون قد حدث خلط بينهما.
- الأمر الثاني: إن اسمه لم يرد ضمن فلاسفة الشيعة، مع أنه قد نُسب إلى الشيعة من ليسوا منهم بالتأكيد.
- الأمر الثالث: إنه كان من أصحاب أبي القاسم البلخي المعتزلي المعروف باتصاله بالتشيع.

(٥) انظر: فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ترجمة دكتور محمود فهمي حجازي ودكتور فهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧، ج٢ ص٢٥٩ – ٢٦٠.

مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، ويبدو أنه قد اعتمد (إلى حد لا يمكن تحديده بدقة) على كتاب « المقالات » لأبي عيسى الوراق.

وهكذا، فإنني أستطيع أن أستخلص مما ذكرته عن النوبختي الحقيقتين التاليتين اللتين لا أجد مبرراً للشك في صحتهما، وهما:

الحقيقة الأولى: إن النوبختي كان متكلماً شيعاً في المحل الأول.

الحقيقة الثانية: إن كتابه « الآراء والديانات » لا يُعد أول كتاب في علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي.

* * *

أما بالنسبة للمسعودي (المتوفى سنة ٣٤٥ هجرية = ٩٥٦ ميلادية) ، وهو مفكر ومؤلف موسوعي، فإنه، وإن تطرق للدراسات العلمية للأديان، إلا أنه لم يفرد كتباً خاصة في علم مقارنة الأديان، كما تدل على ذلك مراجعة قائمة مؤلفاته [٦]. الأمر الذي يعني أن المسعودي لم يكن له دور في نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي.

فإذا كان الأمر على هذا النحو الذي أشرت إليه فيما يتعلق بدور كل من النوبختي والمسعودي في نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، فإنني أستطيع أن أقرر، في شيء من الاطمئنان، أنني إذا كنت أستبعد أن يكون للمسعودي دور في نشأة علم مقارنة الأديان بمعناه المحدد في الفكر الإسلامي، فإن النوبختي لم يكن هو أول من كتب في هذا الموضوع بين مفكري الإسلام. إذ إنه يوجد من أسهم إسهاماً لا يمكن إنكاره في هذا العلم، وهو أبو عيسى الوراق.

---

(٦) انظر: المرجع السابق، ج١ ص٥٣٤ – ٥٤٠.

أبو عيسى الوراق
أول من كتب في علم مقارنة الأديان

لقد كان أبو عيسى محمد بن هارون الوراق [٧] معتزلياً في بداية أمره، ثم تحول [٨] من الاعتزال إلى التشيع، ثم تطرف حتى وُصف بالإلحاد. وهو صديق وأستاذ لابن الراوندي المعروف بإلحاده بعد أن كان معتزلياً.

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه لا توجد لدى الباحث معلومات كثيرة تتسم بالدقة والتفصيل، عن حياة أبي عيسى الوراق ولا عن الفترة التي قضاها في مذهب المعتزلة. وحتى تاريخ وفاته (وهو عام ٢٤٧ هجرية = ٨٦١ ميلادية)، فإن فيه بعض الشك.

أما عن مؤلفات الوراق، فإنها مفقودة بأسرها، ولم يبق منها إلا المقتطفات التي نقلها عنه اللاحقون. وهذه المؤلفات هي: كتاب «الإمامة»، كتاب «المجالس»، كتاب «الغريب المشرقي»، كتاب «النوح على البهائم»، كتاب «الرد على الفرق الثلاث من النصارى»، وأخيراً كتاب «المقالات» الذي يُعد أهم كتب

(٧) لمزيد من التفاصيل عن أبي عيسى الوراق، انظر:
- تاريخ التراث العربي، ج٢ ص٤٠٣ - ٤٠٤.
- س. م. شتيرن: أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، دار الشعب، القاهرة بلا تاريخ، ج١ ص٥٦٠ - ٥٦٢.
- حسني يوسف الأطير: المذهب الدهري عند العرب، القاهرة ١٩٨٤، ص١٠٤ وما بعدها.

(٨) والأصح أن يقال: إن المعتزلة قد طردوه من مجالسهم عندما أتى بأقوال وآراء منافية لمذهبهم، شأنه في ذلك كمن أخرجوا من مذهب المعتزلة للسبب نفسه، مثل ابن حائط وفضل الحذّاء وابن الراوندي وغيرهم ممن اعتبروا من الملحدين أو الزنادقة.

أبي عيسى الوراق وأشهرها وأكثرها تأثيراً في مفكري الإسلام، حيث كان مصدراً رئيساً لمن جاء بعده من مفكري الإسلام الذين كتبوا في هذا الموضوع [٩].

وفي هذا المقام، فإنني أستطيع أن أقول، في شيء من الاطمئنان: إن كتاب «المقالات» لأبي عيسى الوراق يُعد أول كتاب في الفكر الإسلامي يخصص للدراسة المقارنة للأديان. إذ إنني لم أجد قبله أي كتاب عربي في هذا الموضوع.

وأستطيع أن أقول كذلك، ولكن في شيء من الحذر: إنه من المحتمل أن يكون أبو عيسى الوراق قد ألف هذا الكتاب وهو ينتمي إلى مذهب المعتزلة، كما هو الأمر بالنسبة لكتابه « الرد على الفرق الثلاث من النصارى » ، إذ إن الروح التي تسود هذه الردود إنما هي أقرب ما تكون إلى روح المعتزلة. أما فيما يتعلق بكتاب «المقالات» ، فإن الأمر بالنسبة إليه لا يعدو أن يكون مجرد احتمال لا أستطيع تأييده إلا بالقول بأن المعتزلة كانوا، كما هو معلوم، مهتمين بالرد على الأديان الأخرى أكثر من أية فرقة كلامية أخرى، الأمر الذي كان يقتضي منهم دراسة هذه الأديان.

وعلى أية حال، فإنه من الملاحظ، كما أشرت إلى ذلك من قبل، أن كتاب « المقالات » للوراق كان مصدراً أساسياً للعديد من مفكري الإسلام الذين كتبوا في مقارنة الأديان. وأستطيع أن أذكر هنا، على سبيل المثال فقط وليس الحصر، أنه

(٩) من الواضح، طبقاً لمراجعة معظم الكتابات الإسلامية عن الأديان، أن كتاب « المقالات » للوراق كان مصدراً أساسياً لمعظم هذه الكتابات. ولكن من الملاحظ أن مؤلفي هذه الكتب لم يصرحوا بذلك إلا قليلاً. وإذا كنت لا أود أن أتوسع في الحديث عن هذه المسألة هنا، فإني أكتفي بالقول بأنني لم أنفرد بهذا الرأي، وإنما أشارك فيه بعض الكُتّاب والمفكرين، مثل ابن تيمية في « منهاج السنة النبوية » والعاملي في « أعيان الشيعة » .

كان مصدراً للنوبختي في كتابه « الآراء والديانات »، كما كان مصدراً للشهرستاني في كتابه المهم في هذا الصدد وهو كتاب « الملل والنحل » الذي سأفرد للحديث عنه فصلاً خاصاً من هذه الدراسة، وذلك فضلاً عن غيرهما من كُتّاب المقالات والفرق.

ولابد من الاعتراف هنا بأنه إذا كان كتاب « المقالات » للوراق، باعتباره أول كتاب عربي إسلامي في مجال علم مقارنة الأديان، لم يصل إلينا كاملاً، فإنه يمكن القول: إن المقتطفات أو الشذرات الباقية منه (في ثنايا الكتب اللاحقة التي نقليت عنه) لا تساعد الباحث كثيراً على التعرف بدقة إلى منهج الوراق في الدراسة المقارنة للأديان، كما أن الباحث لا يستطيع أن يحدد بدقة المصدر أو المصادر التي استمد منها الوراق ما أتى به من معلومات عن الأديان التي تطرق إلى الحديث عنها.

ولكنني، على الرغم من ذلك، أستطيع أن أورد هنا بعض الملاحظات على هذا الكتاب، وهي ملاحظات يمكن التوصل إليها من مراجعة هذه الشذرات أو المقتطفات من كتاب « المقالات » للوراق.

يمكن أن تتلخص **الملاحظة الأولى** في القول بأن أبا عيسى الوراق لم يتطرق في هذا الكتاب إلى الحديث عن العقائد والأديان « الرسمية » فقط، وإنما تحدث أيضاً عن « الفرق » الدينية. وكأنه بذلك كان يخلط بين « الدين » و «الفكر الديني » أو بين « الأديان الرسمية » و « الأديان الشعبية » ، وهذه أمور قد أشرت إلى ضرورة التفرقة بينها في إطار البحث العلمي في مجال علم مقارنة الأديان، وذلك في الفصل الثاني من هذه الدراسة. ولابد من الإشارة في هذا المقام إلى أنه إذا كان الوراق، باعتباره أول من خاض في الكتابة في هذا العلم في الفكر الإسلامي، قد وقع في هذا الخلط، فإنه من الملاحظ أن معظم مفكري الإسلام اللاحقين، الذين

كتبوا في مقارنة الأديان، قد ساروا على نفس النهج الذي ابتدعه الوراق، ووقعوا في هذا الخطأ نفسه.

في حين أن **الملاحظة الثانية** يمكن أن تتلخص في القول بأن الوراق قد خلط بين العقائد الدينية والآراء الفلسفية، حيث إنه قد تحدث في هذا الكتاب عن معتقدات الفلاسفة اليونانيين أو آرائهم الفلسفية في المسائل الإلهية وما يرتبط بها من مسائل ذات صلة بالعقائد الدينية. وقد يُعتبر هذا خطأ وقع فيه أبو عيسى الوراق وكل من حذا حذوه من مفكري الإسلام الذي كتبوا في هذا الموضوع، والذين خلطوا على غراره بين المعتقدات الدينية والآراء الفلسفية. إذ إن المجالين (أي الدين والفلسفة) مختلفان وإن تشابهت المسائل فيهما في بعض الأحيان. ولكن يبدو أن الوراق وسائر مفكري الإسلام، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، كانوا يعتقدون أن آراء فلاسفة اليونان في المسائل الإلهية تُعد تعبيراً عن اعتقادهم الديني. وهذه نقطة دقيقة يحتاج بيانها إلى تفصيلات لا يتسع لها هذا المقام [١٠].

أما **الملاحظة الثالثة**، فهي التي تتلخص في القول بأن الوراق، في كتابه قيد البحث والدراسة، قد وقع في بعض الأخطاء العلمية أو الموضوعية، التي نقلها عنه اللاحقون من غير تمحيص وانتشرت في الفكر الإسلامي عبر العصور. ومن ذلك، على سبيل المثال، ما أورده عن « الدهرية » وأنهم منكرو الخالق، وأن هذا القول كان شائعاً لدى بعض العرب في الجاهلية.

---

(١٠) يبدو أن نظرة مفكري الإسلام هذه هي التي أدت إلى ظهور الموقفين المتعارضين من الفلسفة اليونانية لدى مفكري الإسلام، موقف الفلاسفة الذي يحاول التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية، والموقف المعارض الرافض للفلسفة اليونانية لمعارضتها لعقائد الإسلام، وهو موقف رجال الدين، سواء من المتكلمين أو من الفقهاء والمحدثين.

فلقد أورد القاضي عبد الجبار، عند حديثه عن عقائد العرب في الجاهلية، النص الآتي:

((قال الحسن بن موسى (النوبختي): وحُكي عن أبي عيسى الوراق أنه قال، في العرب (قبل الإسلام) : إنها كانت صنوفاً شتى: فمنهم من أقروا بالخالق وبالابتداء والإعادة، وأنكروا الرسل، وعبدوا الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا ونسكوا لها المناسك وأحلوا لها وحرموا. ومنهم صنف أقروا بالخالق، وأنكروا الإعادة والبعث والنشور. ومنهم من أنكر الخالق ومال إلى التعطيل والقول بالدهر، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم وذلك في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿ مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ ﴾ (١١). ومنهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية))(١٢).

وهنا أستطيع أن أقول، في شيء من الاطمئنان: إنه من الثابت، طبقاً للدراسة المتأنية للفكر العربي قبل الإسلام، أن الصنف الثالث من أصناف العرب في الجاهلية، كما تحدث عنهم الوراق من خلال النص السابق ذكره، وهم الدهريون، ليس لهم وجود تاريخي. حيث إنه لم يرد في القرآن الكريم، وهو أصدق وثيقة تتحدث عن العرب في الجاهلية وخاصةً في الجانب الديني أو العقائدي، أن هناك من العرب في الجاهلية من أنكر وجود الله باعتباره خالقاً لهذا العالم (١٣).

---

(١١) سورة الجاثية، آية ٢٤.

(١٢) القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية) ، تحقيق محمود محمد الخضيري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة بلا تاريخ، ص١٥٦.

(١٣) القارئ للقرآن الكريم بإمعانٍ وترو يستطيع أن يتبين بسهولة أن العرب قبل الإسلام كانوا مشركين ولم يكونوا ملحدين. فقد كانوا يعتقدون بتعدد الآلهة مع الله الخالق، ولكنهم=

أما فيما يتعلق بالآية القرآنية التي استند إليها الوراق في قوله بأن هناك من العرب في الجاهلية من ينكر وجود الخالق، فإنه يمكن القول: إن هذه الآية لا تفيد أنهم يقولون بإنكار الخالق، وإنما تعني أنهم قد قالوا بإنكار البعث والنشور. وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى مزيد من البيان.

واستناداً إلى ذلك، فإنني أستطيع أن أقول: إنه إذا كان مصطلح ((الدهرية)) أو ((الدهريين)) لا ينبغي التماس أصوله في القرآن الكريم. فإنه من الثابت تاريخياً، فيما أعلم، أن أبا عيسى الوراق هو أول من استعمل هذا اللفظ للدلالة على منكري الخالق، كما أنه أول من استند إلى الآية القرآنية المذكورة سابقاً في القول بأن بعض العرب في الجاهلية كانوا يقولون بإنكار الخالق [١٤].

ومن الجدير بالذكر، في هذا المقام، أنه إذا كان الوراق هو أول مفكر عربي إسلامي وقع في هذا الخطأ العلمي والتاريخي، فإنه من الملاحظ أن العديد من مفكري الإسلام اللاحقين الذين تعرضوا لدراسة العقائد والأديان، على أي نحو من الأنحاء، قد رددوا قول الوراق سالف الذكر، سواء صرحوا بنسبته إليه أو لم يصرحوا، وذلك من غير تمحيص أو بحث في مدى صحته.

وعلى أي الأحوال، فإنني أود أن أختتم الحديث عن نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي بالقول بأن الذي ينبغي أن أبرزه وأؤكد عليه في هذا المقام هو أن الوراق كان أول مفكري الإسلام الذين خاضوا في مجال علم مقارنة الأديان، باعتبار أن كتابه ((المقالات)) يُعد أول كتاب عربي في هذا العلم الذي نشأ لدى متكلمي الإسلام من غير أن يكون مبحثاً من مباحث علم الكلام.

=لم يكونوا قط ملحدين ينكرون وجود الله الخالق لهذا العالم باعتباره كلاً وبكل جزئياته. ولذلك يلاحظ أن القرآن الكريم قد تحدث عن « الوحدانية » بعمق وتفصيل أكثر مما تحدث عن إثبات وجود الله.

(١٤) انظر: المذهب الدهري عند العرب، ص١٤٢ وما بعدها.

الفصل الخامس

صلة علم مقارنة الأديان
بالفكر الفلسفي الإسلامي

تمهيد

إذا كنت قد تحدثت في الفصل السابق عن نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، فإنني أود أن أشير، في بداية هذا الفصل، إلى أن الدارس لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي يستطيع أن يتبين بسهولة أنه لم يحدث تطور يمكن الحديث عنه لهذا العلم على أيدي مفكري الإسلام الذين خاضوا فيه عبر عدة قرون. والذي يؤيد صحة ما أقوله ويؤكده أن الذي يدرس الشذرات أو المقتطفات الباقية من كتابي «المقالات» لأبي عيسى الوراق و «الآراء والديانات» للنوبختي ويقارنها بنظائرها في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني مثلاً، وهو كتاب متأخر (سوف أتحدث عنه في موضع لاحق من هذه الدراسة)، لا يمكنه أن يتوصل إلى وجود فارق جوهري بين المتقدمين والمتأخرين من مفكري الإسلام الذين خاضوا في هذا العلم، لا من حيث المنهج ولا من حيث الموضوع.

وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتعلق بتطور علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، وهو ما يختلف عما كان عليه الأمر بالنسبة لعلوم أخرى نشأت في الحضارة الإسلامية ولحقها تطور عبر مختلف القرون، فإن الباحث لا يستطيع، في هذه الدراسة، أن يتحدث عن تطور علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، وإنما عليه أن يتحدث عن أمور أخرى تتعلق بهذا العلم.

فمن المسائل ذات الأهمية الخاصة في دراسة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، في نظري على الأقل باعتباري من المتخصصين في دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي، والتي لابد من الإشارة إليها في هذه لدراسة المتواضعة، تلك المسألة التي تتعلق ببيان الصلة بين علم مقارنة الأديان والفكر الفلسفي الإسلامي.

ويمكن القول: إن الذي يدعوني إلى إلقاء الضوء على هذه النقطة أمران يمكن الإشارة إليهما، في إيجاز، كما يلي:

يتمثل الأمر الأول في القول بأنه من الملاحظ أن معظم مفكري الإسلام الذين أسهموا في تأسيس هذا العلم وازدهاره كانوا فلاسفة بالمعنى العام أو الواسع لهذه الكلمة. فلقد كان أكثرهم من المتكلمين الذين هم فلاسفة إسلاميون على الحقيقة [1]. كما كان بعضهم من العلماء المتفلسفين. كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع. الأمر الذي يعني أن هناك صلة ما بين الفكر الفلسفي الإسلامي بمعناه العام أو الواسع وبين علم مقارنة الأديان.

أما الأمر الثاني، فإنه يكمن في طبيعة هذا العلم. إذ إن عملية « المقارنة » التي تُعد أساس هذا العلم ما هي إلا نشاط عقلي، ومن المعلوم أن الفلسفة بمعناها العام إنما هي بحث في أنشطة العقل الإنساني. فالصلة، إذن، قائمة، على نحوٍ ما، بين علم مقارنة الأديان والفلسفة.

وتأسيساً على ما سبق، فإنني أستطيع أن أقرر أن ثمة علاقة بين علم مقارنة الأديان والفكر الفلسفي بمعناه العام.

---

(١) لا أود أن أشير هنا إلى أقاويل بعض الباحثين، سواء من العرب أو من المستشرقين، التي تفيد أن علم الكلام هو الذي يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية. وإنما أكتفي فقط بأن أذكر أن الذي يؤيد ذلك هو أن علم الكلام قد نشأ وازدهر نتيجة لمقتضيات الواقع الحضاري الإسلامي، سواء من حيث إثارة المشكلات أو تقديم الحلول. وأرجو أن أتوسع في الحديث عن هذه المسألة في مناسبة أخرى.

ويمكن الرجوع مؤقتاً إلى كتابنا: علم الكلام بين الدين والفلسفة، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى – القاهرة ٢٠٠٩.

وفي مجال الفكر الإسلامي، على وجه الخصوص، وهو موضع اهتمام الباحث وخاصة في هذه الدراسة المتواضعة، فإنه يمكن القول، في شيء من الاطمئنان: إن علم مقارنة الأديان يتصل اتصالاً وثيقاً بالفلسفة الإسلامية بمعناها العام الذي يشمل أنشطة الفكر الإسلامي التي تدخل في هذا النطاق، والتي لا تقتصر على فلسفة فلاسفة الإسلام المشائين فقط وإنما تتعداها إلى مجالات أخرى معروفة لدى المشتغلين أو المهتمين بالفكر الفلسفي الإسلامي.

وفي هذا المقام، فإنني أستطيع أن أقول: إنه من الممكن الإشارة، على نحو إجمالي، إلى أوجه الاتصال بين علم مقارنة الأديان والفلسفة الإسلامية، وذلك على النحو التالي:

- منهج البحث في علم مقارنة الأديان باعتباره أحد مجالات البحث الفلسفي.
- علم مقارنة الأديان باعتباره مجالاً للبحث في تاريخ العلوم عند العرب.
- علم مقارنة الأديان يساعد على بيان الأصول الدينية للآراء الفلسفية.
- أهمية علم مقارنة الأديان في مجال فلسفة الدين.
- وثاقة الصلة بين علم مقارنة الأديان وعلم الكلام.

وفيما يلي سنحاول إلقاء الضوء على كل مسألة من هذه المسائل.

منهج البحث في علم مقارنة الأديان
باعتباره أحد مجالات البحث الفلسفي

إذا كانت الفلسفة بمعناها العام تهتم بدراسة مناهج البحث في العلوم المختلفة، فإن دراسة منهج البحث في علم مقارنة الأديان إنما يدخل كذلك ضمن اهتمامات الفلسفة.

وفي هذه المناسبة، فإني أود أن أشير إلى أنني إذا كنت سأتحدث، في فصل خاص من هذه الدراسة، عن منهج البحث في علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام الذين أسهموا فيه بجهد لا يمكن إغفاله، حيث إنهم قد التزموا إلى حد كبير بمختلف جوانب المنهج العلمي وقواعده، فإنني أتوجه بالدعوة إلى الباحثين المتخصصين في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي إلى الاهتمام بدراسة منهج البحث في علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام على نحو أكثر تفصيلاً، إذ إنه لم تظهر، فيما أعلم، حتى كتابة هذه الدراسة، أبحاث منفردة تعالج هذا الموضوع إلا قليلاً جداً (٢).

---

(٢) لقد ظهرت فقط بعض المقالات عن المنهج المقارن في دراسة الأديان عند البيروني، وقد أشرت إليها في غير هذا الموضع. كما توجد إشارات مقتضبة تتحدث عن جهود الشهرستاني في مجال علم مقارنة الأديان. ولكنني أدعو إلى دراسة هذا الموضوع بعمق وتفصيل أكثر من ذلك بكثير.

علم مقارنة الأديان
باعتباره مجالاً للبحث في تاريخ العلوم عند العرب

قد يُعتبر علم مقارنة الأديان، من بعض الجوانب، أحد ميادين الفلسفة الإسلامية بمعناها الشامل. إذ إنه إذا كانت دراسة تاريخ العلوم عند العرب أو المسلمين تشكل، في بعض جوانبها، أحد الميادين التي يهتم بدراستها المتخصصون في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي بمعناه الشامل أو الواسع، فإن علم مقارنة الأديان لابد أن يُعتبر أحد هذه العلوم التي يهتم بدراستها الباحثون والدارسون في مجال الفلسفة الإسلامية، خاصةً وأنه من الملاحظ أن معظم مفكري الإسلام الذين أسهموا بمؤلفاتهم في مجال علم مقارنة الأديان كانوا من المتكلمين أو من العلماء المتفلسفين، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع. فدراسة جهود هؤلاء المفكرين في علم مقارنة الأديان يُعتبر جزءاً من دراسة الإطار العام لفكر هؤلاء المفكرين، ذلك الإطار العام الذي ينبغي أن يتناوله دارس الفلسفة بالبحث حتى يستطيع أن يفهم فكر هذا الفيلسوف أو ذاك على حقيقته.

وأود أن أقول: إنه إذا كان الباحث المعاصر المتخصص في الفلسفة الإسلامية يمكن أن يبحث في تاريخ الطب عند مفكري الإسلام، أو في تاريخ الكيمياء أو علم الطبيعة أو الفلك أو التاريخ أو الجغرافيا. أو غير ذلك من العلوم العربية الإسلامية، فمن الأولى والأجدر أن يكون علم مقارنة الأديان

من هذه العلوم التي يدرس الباحث المتخصص في الفلسفة الإسلامية تاريخها عند مفكري الإسلام [٣].

---

(٣) إذا كانت دراسة تاريخ العلوم عند العرب هي موضع دراسة الباحثين في مجالات متعددة، مثل التاريخ والعلوم المختلفة، إلى جانب الفلسفة، فإنه لابد أن يكون معلوماً أن كل باحث في مجاله يدرس هذا الموضوع من زاوية معينة. فالمؤرخ يدرس التاريخ من حيث ارتباطه بالواقع التاريخي للزمان والمكان اللذين يؤرخ لهما، والمتخصص في علم معين من العلوم قد يدرس تاريخ هذا العلم لمعرفة تطور جهود العلماء فيه حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه أخيرا. أما المتخصص في الفلسفة، فإن غايته من دراسة تاريخ العلوم إنما هي التعرف إلى مناهج البحث في هذه العلوم بالإضافة إلى القضايا النظرية العامة التي يتضمنها كل علم من هذه العلوم.

علم مقارنة الأديان
يساعد على بيان الأصول الدينية للآراء الفلسفية

إذا كانت بعضَ مباحث الأديان (أو بالأحرى قضاياها الاعتقادية) تتشابه مع بعض مباحث الفلسفة ومسائلها (وخاصة في مجالي الميتافيزيقا والأخلاق)، حيث يتعرض كل من الدين والفلسفة للحديث عن الألوهية والنفس الإنسانية والمصير والخير والشر وما إلى ذلك، فإن علم مقارنة الأديان هو الذي يقدم للباحث في مجال الفلسفة المادة العلمية التي يعتمد عليها في عرضه للأصول الدينية لمثل هذه المسائل الفلسفية. كما أن الباحث في علم مقارنة الأديان يتعرض لدراسة آراء وأفكار الفلاسفة التي تدور حول فهمهم لمثل هذه العقائد الدينية، وإن كانت هذه الآراء وتلك الأفكار إنما تندرج أساساً في الإطار العام للفكر الفلسفي.

ويمكن القول بأن هذا الوجه من أوجه الصلة بين علم مقارنة الأديان والفكر الفلسفي الإسلامي إنما يتجلى، بصورة واضحة، في آراء وكتابات مفكري الإسلام، وخاصةً الفلاسفة ابتداءً من الكندي (المتوفى سنة ٢٥٦ هجرية = ٨٦٩ ميلادية) وانتهاءً بابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية = ١١٩٨ ميلادية)، حول مسألة العلاقة أو الصلة بين الدين والفلسفة. كما يتجلى في كتابات مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان، ابتداءً من الوراق ثم من جاء بعده وسار على نهجه، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع، حيث لوحظ أنه لا يخلو كتاب من الكتب التي وضعوها في هذا الصدد تقريباً من الحديث عن الفلاسفة ومعتقداتهم. وذلك بالإضافة إلى أنه من الملاحظ أن هذه الكتابات العربية الإسلامية في مقارنة الأديان، مع تعددها وتنوعها سواء من حيث المنهج أو الموضوع، لم تشر، على وجه

الإطلاق، إلى الديانة الشعبية أو ديانة الجمهور في بلاد اليونان. في حين أن أصحاب هذه المؤلفات جميعهم لم يهملوا الحديث عن آراء وعقائد الفلاسفة اليونانيين. مع أنه من المعلوم أن ثمة فارقاً واضحاً وجوهرياً بين العقيدة الدينية لعامة اليونانيين وبين الآراء الفلسفية لفلاسفة اليونان[٤].

(٤) من المعلوم أن الديانة عند قدماء اليونانيين كانت تقوم على الاعتقاد بتأنيس الآلهة وتعددهم. ويبدو أن الفلاسفة قد رفضوا هذه الصورة البدائية للألوهية. ولذلك، فإننا نراهم ينزهون الألوهية إلى الحد الذي أصبحت معه مجرد فكرة مجردة لا يتوجه إليها الإنسان بالعبادة بقدر ما يتوجه إليها بالتأمل.

أهمية علم مقارنة الأديان
في مجال فلسفة الدين

لا أحسبني مبالغاً أو مجانباً للصواب إذا ذكرت أن علم مقارنة الأديان يعتبر من أهم العلوم المساعدة أو التمهيدية في مجال فلسفة الدين، وهو مجال مهم من مجالات الفكر الفلسفي يدور البحث فيه حول المسائل النظرية ذات الطابع التأملي المجرد التي تتعلق بالدين على وجه العموم، مثل: نشأة العقيدة الدينية عند الإنسان وعلة اختلاف الاعتقادات الدينية لدى أصحاب الدين الواحد وعلاقة العقل بالنص الديني المقدس ووظيفة الدين بالنسبة للفرد والمجتمع ومكانة الدين في مجال المعرفة الإنسانية، وما إلى ذلك من المسائل التي يبحثها الفيلسوف أو المشتغل بالبحث في فلسفة الدين.

ويمكن القول: إن فلسفة الدين هي الثمرة الطبيعية لعلم مقارنة الأديان، لأن نتائج المقارنة بين الأديان هي التي تشكل مادة البحث في فلسفة الدين، أو هي التي تقدم المعطيات التي يتناولها العقل بالدراسة في هذا الفرع من فروع الفلسفة.

وفي هذه المناسبة، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه يمكن أن يقال: إنه إذا كانت فلسفة الدين تُعد فرعاً من الفروع الحديثة في الفلسفة [٥]، فإنه مما لاشك فيه أن مادة هذا الفرع المستحدث في الفلسفة، أو بالأحرى مباحثه ومسائله، كانت معروفة تماماً

---

(٥) حول فلسفة الدين، انظر مثلاً:

- E. A. Burtt : Types of Religious Philosophy, New York 1951.
- B. F. V. Hugal : Essays and Addresses on Philosophy of Religion, London 1949.
- T. Mepherson : The Philosophy of Religion, London 1965.

لدى مفكري الإسلام، وخاصة الذين اهتموا منهم بالنظر إلى الأديان هذه النظـرة الكلية الشاملة، ولكن يبدو أن ذلك إنما كان على نحو غير منظم أو بطريقـة غـير منهجية. والأمر الذي لابد من الإشارة إليه هنا هو أن دراسة فلسفة الـدين عنـد مفكري الإسلام مازالت من الموضوعات التي تحتاج إلى بحث ودراسة.

وأياً ما كان الأمر، وبغض النظر عن مثل هذه الاستطرادات، فإنه لابد من التأكيد على القول بأن ثمة صلة واضحة بين علم الكلام وعلم مقارنة الأديان باعتباره علماً مساعداً لا يستغني عنه المتكلمون الذين يهتمون بالرد على العقائد والأديان غير الإسلامية..

=بسهولة أن الوراق كان أكثر عمقاً ودقة من الجاحظ. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن القول: إنه من المحتمل أن يكون الكندي، فيما كتبه في الرد على عقيدة التثليث المسيحية، قد تأثر برسالة الوراق سالفة الذكر، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً.

تعقيب

وهكذا، فإنه يمكن بسهولة التأكيد على القول بأن علم مقارنة الأديان يُعد وثيق الصلة بالفلسفة الإسلامية في مختلف جوانبها. الأمر الذي يدعو إلى القول بأن دراسة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، على المستويين المنهجي والموضوعي، ينبغي أن تكون موضع اهتمام الباحثين والدارسين في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي.

فمن جهة، فقد لاحظنا أن دراسة منهج البحث في علم مقارنة الأديان تدخل في إطار أحد مجالات البحث الفلسفي، وهو ما يُعرف بعلم مناهج البحث الذي اهتم به مفكرو الإسلام.

ومن جهة أخرى، فقد لاحظنا أن البحث في علم مقارنة الأديان يُعتبر أحد مجالات البحث في تاريخ العلوم عند العرب الذي يُعتبر أحد مجالات الفلسفة الإسلامية على وجه العموم.

ومن جهة ثالثة، فقد لاحظنا أن علم مقارنة الأديان يساعد على بيان الأصول الدينية للآراء الفلسفية.

ومن جهة رابعة، فقد لاحظنا أن علم مقارنة الأديان هو الذي يقدم المادة الأولية للبحث في فلسفة الدين.

ومن جهة خامسة وأخيرة، فقد أكدنا على القول بوثاقة الصلة بين علم مقارنة الأديان وعلم الكلام باعتباره أحد مجالات الفلسفة الإسلامية.

الفصل السادس

منهج البحث في علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي

تمهيد

إذا كنت قد أشرت فيما سبق إلى نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي وإلى صلة هذا العلم بالفلسفة الإسلامية بمعناها العام، فإني أود أن أتحدث في هذا الفصل عن مسألة مهمة تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وأعني بها منهج البحث في هذا العلم.

ومن المعلوم، كما يقرر أحد الباحثين (1)، أن مشكلة المنهج هي مشكلة العلم في صميمه. ذلك أن شرط قيام العلم (أياً ما كان هذا العلم) أن تكون هناك طريقة تنطوي تحتها أشتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك، وذلك بغية تفسير ما قد يوجد بينها من روابط أو علاقات تنظمها قوانين (أو مبادئ عامة). ويمكن تفسير تطور العلم عن طريق بيان دور المنهج العلمي في تحصيله، إذ إن تقدم البحث العلمي رهين بالمنهج يدور معه وجوداً وعدماً، فما تقدم العلم إلا لأن منهجاً اتبع، وما تأخر إلا لغياب هذا المنهج.

فإذا كان الأمر كذلك، فإنه لابد من التساؤل عما إذا كان هناك منهج محدد سار عليه مفكرو الإسلام فيما قدموه من أبحاث في مجال علم مقارنة الأديان.

وفي سبيل الإجابة عن هذا التساؤل، فإنني أستطيع أن أقول، طبقاً لاستقراء تاريخ الفكر العلمي عند العرب بصفة عامة، وبعد الاطّلاع على مؤلفات مفكري الإسلام في مجال مقارنة الأديان على وجه الخصوص: إن هؤلاء المفكرين لم يتحدثوا

---

(1) دكتور جلال محمد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢، ص٢٧١.



عن المنهج الذي كانوا يتبعونه في أبحاثهم، وإنما يمكن للباحثين المعاصرين استخلاص هذا المنهج من خلال دراسة تلك المؤلفات.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن القول: إنني أستطيع تحديد معالم المنهج الذي اتبعه مفكرو الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان، وذلك من خلال دراسة مؤلفاتهم في هذا الصدد، على النحو التالي.

إنه من الواضح أن علم مقارنة الأديان يمكن أن يُصنف ضمن العلوم المقارنة أو الدراسات المقارنة، حيث تُعتبر عملية « المقارنة » بين الأديان، سواء في أطرها العامة أو في عناصرها الجزئية، هي المحور الأساسي في هذا العلم. ومن المعلوم أن الدراسات المقارنة على وجه العموم تعتمد أساساً على المنهج الوصفي.

وإذا كنت قد أشرت، في الفصل الثاني من هذه الدراسة، إلى المنهج الوصفي، باعتباره المنهج العلمي المستخدم في علم مقارنة الأديان، وإلى الطريقة المقارنة، باعتبارها المحور الأساسي الذي يقوم عليه هذا العلم، فإني لا أود أن أكرر ما سبق قوله في هذا الصدد.

إن الذي أود أن أشير إليه، في هذا المقام، هو أهم الخطوات التي يتبعها الباحث في هذا العلم، ومدى التزام مفكري الإسلام الذين أسهموا فيه بهذه الخطوات، والتي يمكن الإشارة إليها، في شيء من الإيجاز، كما يلي.

الالتزام بالموضوعية

من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية أو الحيدة يُعتبر شرطاً مهماً وأساسياً من شروط البحث العلمي، ليس فقط في مجال علم مقارنة الأديان وحده وإنما أيضاً في مختلف العلوم.

وببساطة وإيجاز شديدين، فإنه يمكن القول: إن المقصود بالالتزام بالموضوعية في مجال علم مقارنة الأديان، على وجه الخصوص، أن ينحي الباحث أو الكاتب في هذا العلم أهواءه وميوله وآراءه وأفكاره جانباً عند تسجيل أو رصد الظاهرة أو القضية الدينية، حيث ينظر إليها كما هي عليه في الواقع المكتوب أو الممارس فعلياً، وليس كما يراها هو أو يعتقدها.

ومن الملاحظات المهمة التي لابد من الإشارة إليها في هذا المقام، أن الذي يطّلع على مقدمات الكتب العربية، التي وصلت إلينا، في مجال علم مقارنة الأديان، وخاصة كتابيّ «تحقيق ما للهند من مقولة» للبيروني [٢]، و «الملل والنحل» للشهرستاني (الذي سأتحدث عنه في الفصل التالي)، بالإضافة إلى الكتب الأخرى التي وُضعت في هذا العلم، يستطيع أن يلاحظ بسهولة كيف أن مفكري الإسلام قد ركزوا على القول بضرورة الالتزام بالموضوعية [٣].

---

(٢) راجع المقال المذكور في موضع سابق وهو بعنوان: البيروني رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديان، حيث يتضح من خلاله مدى التزام البيروني بالموضوعية.

(٣) عن الالتزام بالموضوعية في الفكر العربي الإسلامي، انظر مثلاً: دكتور توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة (رقم ٨٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٥، ص١١ وما بعدها، وص٤٩ وما بعدها.

ولا أود أن أترك هذا المقام من غير الإشارة إلى نقطة مهمة، وهي: إنه إذا كان من المعلوم أن الالتزام بالموضوعية المطلقة، وخاصة في مجال العلوم النظرية أو الإنسانية، يُعتبر من الأمور التي يصعب تحقيقها في الواقع، فإني أعتقد أنني لا أكون مبالغاً أو مجانباً للصواب إذا قلت: إن الكتابات الإسلامية في مجال علم مقارنة الأديان يمكن أن تُعتبر، على نحو ما، أكثر التزاماً بالموضوعية من بعض الكتابات الحديثة في هذا المجال، إذ إنه من الثابت، على المستويين التاريخي والموضوعي، أن النزعات العرقية والحركات التبشيرية والاتجاهات الاستعمارية قد أثرت، بصورة ملموسة، على البحث في علم مقارنة الأديان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.

الكبرى توجد اتجاهات ثلاثة أساسية: الاتجاه العقلي والاتجاه النقلي أو النصي والاتجاه الوسطي، فإن الباحث في مقارنة الأديان، عندما يستخدم الشروح أو التفسيرات، فإن عليه أن يستعين بنماذج من هذه الاتجاهات الثلاثة، ولا يقتصر على اتجاه واحد في تفسير النصوص المقدسة.

ويمكن الإشارة هنا إلى أن أهمية الشروح أو التفسيرات، في مجال الدراسات الدينية بصفة عامة وفي مجال علم مقارنة الأديان على وجه الخصوص، إنما ترجع أساساً إلى أنه من المعلوم أن النصوص المقدسة، في أي دين من الأديان، إنما تتضمن العديد من العبارات المجازية والإشارات الرمزية التي يصعب فهمها على كل من هو أجنبي عنها. والشروح أو التفسيرات التي وضعها علماء هذه الأديان أنفسهم هي التي تميط اللثام عن مثل هذه المجازات وتلك الرموز.

٣- الاحتكاك المباشر بأرباب الديانات وخاصة بعامة المؤمنين بها. إذ إنه من المعروف أن ثمة فارقاً واضحاً بين ما يُسمى بالديانة الرسمية، التي يمكن استخلاص عناصرها ومبادئها من الكتب المقدسة أو الشارحة، والديانة الشعبية، التي لا يمكن استخلاص عناصرها ومبادئها إلا من ممارسات الجمهور. كما أنه من المعلوم أن الأديان على وجه العموم تمر بتحولات متعددة لا يمكن رصدها والتعرف إليها إلا من خلال الاحتكاك المباشر بجمهور المؤمنين بها [٦].

ومن الواضح أن الباحث في علم مقارنة الأديان، عندما يستخدم هذا المصدر للحصول على المعلومات في هذا المجال، فإنه يسلك طريقة الملاحظة المباشرة، باعتبارها

---

(٦) حول هذه النقطة، انظر: غوستاف لوبون: حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩، ص٢١ وما بعدها.

أحد أركان المنهج الوصفي، وهو المنهج العلمي المستخدم في العلوم الإثنوجرافية والإثنولوجية.

وهنا يمكن القول: إنه إذا كانت هذه هي أهم المصادر التي يعتمد عليها الباحث في مجال علم مقارنة الأديان وهو يجمع المعلومات عن الأديان التي يقارن بينها، فإنه من الملاحظ أن العديد من مفكري الإسلام الذين خاضوا في مجال علم مقارنة الأديان قد التزموا، في أحيان غير قليلة، بهذه الخطوة المنهجية الأساسية، وذلك في حدود المصادر المتاحة لديهم. والأمثلة على ذلك يمكن أن توجد لدى البيروني والشهرستاني بصفة خاصة، وهما من أكثر مفكري الإسلام أهمية في هذا المجال، كما أن مؤلفاهما فيه موجودة بين أيدي الباحثين.

التوثيـــق

من المتفق عليه في مجال البحث العلمي. على وجه العموم، أنه من الضروري أن يقوم الباحث بتوثيق الآراء والأفكار التي يوردها في مجـال بحثـه، أي أن يـذكر المصدر الذي اعتمد عليه في إيراده لتلك الآراء والأفكار، باعتبار أن ذلك يُعد مـن الأمور المنهجية المهمة أو الأساسية في مجال البحث العلمي.

وفي مجال علم مقارنة الأديان بصفة خاصة، فإن الأمر لا يختلف عما هو مقرر في مجال البحث العلمي على وجه العموم فيما يتعلق بالتوثيق. إذ إن الباحث في هـذا العلم، عندما يورد في بحثه فكرة أو قضية، باعتبار أنها تتعلـق بالعقائـد الدينيـة أو بالسلوك الديني، وذلك في مجال الديانة أو الديانات التي يكتب عنها، فإنـه لابـد أن يشير إلى المصدر الذي نقل عنه ذلك الرأي أو تلك القضية، سواء أكان ذلك المصدر كتاباً مقدساً (أو ما يقوم مقامه) أم كتاباً مفسِّراً أم ملاحظة مباشرة أم رواية عن أحـد أرباب هذه الديانة أو تلك من الديانات التي يكتب عنها.

والحقيقة التي يمكن إدراكها بسهولة يمكن أن تتمثل في القول بأن العديد مـن مفكري الإسلام، سواء في مجال علم مقارنة الأديان أو في غيره مـن المجـالات، قـد التزموا، في كثير من الأحيان، بهذه الخطوة المنهجية، حيث إنهم كانوا يذكرون المصدر أو المصادر التي كانوا ينقلون عنها. ولكن يمكن أن يلاحَظ، من جهة أخرى، أن عدداً غير قليل من مفكري الإسلام، الذين خاضوا في مجالات علمية متعددة ومنـها علـم مقارنة الأديان، لم يلتزموا بضرورة التوثيق التزاماً دقيقاً أو مطلقاً. فمن الملاحـظ أن الواحد منهم كان يذكر، في بعض الأحيان، أنه قد نقل فكرة معينة عن مصدر معـين، ولكنه في أحيان أخرى، وربما في الكتاب نفسه، كان يورد أفكاراً أخرى من غـير أن يشير إلى المصدر الذي أخذها عنه أو اقتبسها منه.

ومن المعلوم أن هذه القضية، أي مدى التزام مفكري الإسلام بضرورة توثيق ما يأتون به من أفكار، إنما تتعلق بمسألة تطرق إليها الكثيرون، ألا وهي مسألة «السرقات الأدبية» أو العلمية.

وإذا كان لا ينبغي على الباحث أن يطيل الحديث حول هذه المسألة في هذا المقام، فإنه لابد من الاعتراف بأن ثمة نقطة ضعف في طريقة الكتابة والتأليف في بعض العلوم التي ازدهرت لدى مفكري الإسلام، ومنها علم مقارنة الأديان، وهي تلك التي تتمثل في عدم الالتزام الدقيق أو التام بتوثيق الأفكار والآراء أو الإشارة إلى المصدر الذي اقتبسوها منه.

العلوم المساعدة

مدخـــل:

من الأمور المقررة في الفكر العلمي الحديث والمعاصر على وجه العموم أنـه إذا كان لابد أن يتخصص الباحث في فرع دقيق من فروع المعرفة العلمية، فإنه ينبغي على هذا الباحث أيضاً أن يكون على معرفة بفروع علمية ومعرفية أخـرى. وذلـك لاعتبارين أساسيين:

الاعتبار الأول: يتعلق بشخصية الباحث نفسه. وهو لا يتعلق بالموضـوع قيـد البحث والمناقشة، وإنما يتعلق بموضوع آخر، وهو ما يتعلق بأخلاقيات البحث العلمي.

أما الاعتبار الآخر، فإنه يتعلق بالموضوع المطروح في هذه الفقرة. إذ إنـه مـن المعلوم أن العلوم والمعارف العلمية قد تفرعت في العصر الحاضر إلى فروع دقيقة، إلى حد أن أصبح كل فرع منها يشكل تخصصاً قائماً بذاته. ومع ذلك، فإن كل فرع مـن هـذه الفروع التي أصبحت قائمة بذاتها مازال في حاجة إلى فروع علمية أخرى، بحيث يـتمكن الباحث فيه من تحليل وتفسير بعض الأمور التي يتضمنها هذا الفرع القائم بذاته.

وهكذا، فإنه يمكن القول بعبارة أكثر وضوحاً: إن الباحث في أي فرع مـن فروع المعرفة العلمية إنما يحتاج إلى بعض العلوم أو المعارف الأخرى التي تساعده على القيام بمهمته العلمية في مجال تخصصه على خير وجه ممكن.

وفيما يتعلق بالبحث في مجال علم مقارنة الأديان، فإنه يمكن القول: إن الأمر لا يختلف كثيراً عن البحث في أي فرع آخر من فروع المعرفة العلميـة مـن حيـث احتياج الباحث فيه إلى بعض العلوم المساعدة.

وتأسيساً على ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى أن ثمة بعض العلوم المساعدة التي ينبغي على الباحث المتخصص في علم مقارنة الأديان أن يكون على دراية كافية بها تمكّنه من القيام بمهمته في دراسة الأديان على وجهها الصحيح. وأهمها:

* * *

اللغة :

إن من الأمور المهمة والأساسية التي ينبغي على الباحث في الدراسات العلمية للأديان على وجه العموم، وفي علم مقارنة الأديان على وجه الخصوص، أن يكون على دراية كافية بها: اللغة الأصلية التي يتكلم بها أصحاب الدين الذي يدرسه أو الأديان التي يقارن بينها. إذ إنه من المعلوم أنه توجد في كل دين من الأديان بعض التعبيرات الخاصة التي تعبر عن أفكار مهمة والتي لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إذا تُرجمت إلى لغة أخرى. فمن المعلوم أن أسلوب الكتب المقدسة في أي دين من الأديان يتضمن بعض التعبيرات المجازية والإشارات الرمزية التي تعبر عن أمور مهمة، ولكن لا يفهمها على وجهها الصحيح إلا أصحاب هذا الدين الذي جاء إليهم بلغتهم الأصلية. والأمثلة الدالة على ذلك كثيرة في مختلف الأديان. ولكن هذا المقام لا يسمح بإيرادها (٧).

---

(٧) أكتفي هنا بالإشارة إلى مثال واحد. وهو ما ورد في افتتاحية إنجيل يوحنا في الترجمة العربية: « في البدء كان الكلمة (اللوجوس) ». فلقد وضع المترجم كلمة « اللوجوس » بين قوسين. وهي اللفظة الواردة في النص الأصلي المكتوب باليونانية. ومن المعلوم أنها لفظة يونانية تدل على أكثر من معنى. وقد اختار المترجم المعنى العربي الذي يلائم هذا اللفظ اليوناني دون غيره من المعاني، ولكنه وضع إلى جواره اللفظ اليوناني حرصا منه على عدم الخلط بين الدلالات المختلفة للفظة الكلمة. فالكلمة قد تعني ما يتلفظ به الإنسان، كما أنها قد تعني الفعل الإلهي الذي بمقتضاه يخلق الخلق. كما أن « اللوجوس » في =

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه يمكن القول: إنه من الملاحظ أن العديد من مفكري الإسلام الذين كتبوا عن الأديان، سواء في مجال تاريخ الأديان أو في مجال علم مقارنة الأديان، كانوا على دراية باللغة التي يتكلم بها أصحاب الدين الذي يكتبون عنه أو الأديان التي يقارنون بينها. فلقد كان أبو عيسى الوراق على دراية باللغة الفارسية بصفة خاصة، ويقال: إنه كان حجة في الحديث عن أديان الفرس. كذلك كان البيروني على دراية عميقة باللغة السنسكريتية، وهي لغة الهنود الذين تخصص في الكتابة عنهم وعن أديانهم.

ولكنني أستطيع أن أشير هنا إلى أنه على الرغم من ذلك، فإنه من الملاحظ أن العديد من مفكري الإسلام الذين كتبوا في علم مقارنة الأديان قد اعتمدوا على الترجمات العربية، أو على الخلاصات التي وُضعت بالعربية، للأديان المختلفة. ولقد كان الشهرستاني وغيره من هذا الفريق. وذلك فضلاً عن العديد من مفكري الإسلام الذين كتبوا عن الأديان بهدف الرد عليها.

وانطلاقاً من هذه الملاحظة الأخيرة، فإنه يمكن القول: إن ثمة نقطة ضعف أخرى، على المستوى المنهجي، لدى بعض مفكري الإسلام الذين خاضوا في مجال علم مقارنة الأديان، وهي تلك التي تتمثل في عدم الالتزام الدقيق بالاطّلاع على النصوص الدينية في لغاتها الأصلية.

*　　*　　*

=معناه اليوناني قد يعني العقل الكوني، كما أنه قد يعني الفكر على وجه العموم، وذلك بالإضافة إلى أنه قد يعني الكلمة بالمعنى الميتافيزيقي. ولكن مترجم الإنجيل الرابع قد حدد المعنى المقصود عندما وضع لفظة ((الكلمة)) وبجانبها لفظة ((اللوجوس)) لكي يحدد أن ((اللوجوس)) إنما يعني ((الكلمة الإلهية)) .

التاريـخ:

كما ينبغي على المتخصص في علم مقارنة الأديان، فضلاً عن ذلك، أن يكون لديه إلمام بدرجة كافية بالتاريخ، سواء تاريخ الشعب الذي يـدين بالـدين الـذي يدرسه أو يكتب عنه أو بتاريخ نشأة وتطور هذا الدين وما حدث فيه من تحـولات وما واكب ذلك من أحداث.

ويمكن أن نؤكد هنا على القول بأن أهمية المعرفة التاريخية بالنسبة للباحـث في علم مقارنة الأديان إنما ترجع إلى أن هناك بعض الأفكار الدينية لا يمكن فهمهـا علـى وجهها الصحيح إلا في ضوء الظروف والملابسات التاريخية التي وقعت أثناء نشأة هـذه الأفكار، وخاصة إذا كانت هذه الأفكار تتعلق بالجانب الشعبي من الديانة، وما ينتـاب ذلك الجانب من تحولات، أو المذاهب والفرق الدينية. ويضاف إلى ذلك، أن المقارنـة بين دينين أو أكثر، سواء في قضية معنية أو في عدة قضـايا، لابـد أن تشـتمل علـى الإشارة، ولو على سبيل التمهيد، إلى الجانب التاريخي المتعلق بكل دين.

وأهم من ذلك، فيما يتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، أن يقـال: إن أهمية المعرفة التاريخية بالنسبة لمقارنة الأديان إنما ترجع، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، إلى أنه إذا تشابهت فكرتان أو أكثر في دينين أو أكثر، فإنه لا ينبغي الحكـم بـأن اللاحق قد أخذ عن السابق أو اقتبس منه إلا إذا توافرت، لإثبات صحة ذلك، أدلة تاريخية واضحة وقاطعة، وذلك في الديانات غير السماوية بصفة خاصة. أمـا إذا لم تتوفر للباحث مثل هذه الأدلة، فإنه عليه أن يلجأ إلى تفسير آخر لوجود الأمور أو القضايا المتشابهة في الأديان [٨].

---

(٨) إذا كانت هذه الدراسة ليست مخصصة للبحث في مثل هذه النقاط التـي تتعلـق بفلسـفة الأديان، فإني أكتفي هنا بالقول بأن التشابه بين الأديان في بعض الأمـور أو القضـايا =

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول، في شيء من الاطمئنان: إنه إذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتعلق بأهمية المعرفة التاريخية بالنسبة للباحث في مجال علم مقارنة الأديان، فإنه من الملاحظ أن مفكري الإسلام الذين خاضوا في الدراسات العلمية للأديان على وجه العموم، وفي مجال علم مقارنة الأديان على وجه الخصوص، كان لديهم قدر كافٍ من المعرفة التاريخية يؤهلهم للبحث في هذا المجال على أساس سليم.

والحقيقة، كما هو معلوم، أن الاتجاه الموسوعي الذي كان شائعاً لدى مفكري الإسلام هو الذي ساعدهم على ذلك.

ولكن لابد من الاستدراك هنا بالقول بأنه من الملاحظ أنه يوجد تفاوت بين المتخصصين في مجال علم مقارنة الأديان من مفكري الإسلام في إلمامهم بالتاريخ الديني أو بالتاريخ العام. فالبيروني مثلاً كان أكثر علماً بتاريخ الهند الديني والعام من الشهرستاني وغيره ممن لم يتخصصوا في دراسة دين معين.

* * *

=يمكن تفسيره بطرق أخرى غير الطريق القائم على القول بتأثر اللاحق بالسابق بناءً على الأدلة التاريخية الواضحة والقاطعة. فيمكن القول مثلاً بأن الأديان جميعاً ذات أصل إلهي واحد، وإن كان بعضها قد أصابه التحريف. كما يمكن القول بأن هذا التشابه، خاصة بين الأديان غير السماوية أو بين معتقدات الفِرق والمذاهب الدينية في الأديان المختلفة، يمكن تفسيره بأن العقل البشري واحد في طبيعته، فإذا عُرضت عليه مقدمات متشابهة فإنه من الضروري أن يأتي بنتائج متشابهة. وذلك بالإضافة إلى القول بعمومية الشعور الديني وفطريته لدى الإنسان على وجه العموم بغض النظر عن جنسه أو بيئته أو عصره. إلى غير ذلك من التفسيرات.

بعض المعارف الاجتماعية والنفسية:

وبالإضافة إلى ما سبق، فإنه ينبغي على المتخصص في علم مقارنة الأديان أيضاً أن يكون على دراية كافية ببعض المعارف الاجتماعية والنفسية التي تؤهله لمعرفة طبائع وعادات أصحاب الأديان التي يدرسها أو يكتب عنها. حيث إنه من المعلوم أن الكثير من الأمور الدينية في مجاليّ الاعتقاد والسلوك لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إلا بعد معرفة طبائع وعادات أصحابها.

ومن هذا المنطلق، فقد ظهرت في الآونة الأخيرة، تخصصات علمية مستقلة تتمثل في مجالات علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني، بالإضافة إلى الأنثروبولوجيا الثقافية، وذلك في إطار ازدهار الدراسات العلمية للأديان.

وفي هذا المقام، فإنني أستطيع أن أشير إلى أن مفكري الإسلام، وإن لم يتقدموا هذا التقدم الذي وصل إليه المحدثون والمعاصرون في مجاليّ علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني، إلا أنهم، على الرغم من ذلك، كانت لهم نظراتهم الثاقبة، التي لا يمكن إغفالها أو التقليل من شأنها، في هذين المجالين، وإن كانت أقل من النظرة المعاصرة من حيث الدقة والتفصيل، شأنهم في ذلك كشأنهم في مجالات علمية عديدة.

وإذا أراد الباحث أن يؤيد صحة ما يقوله، فإنه لا يجد سبيلاً إلا الإحالة إلى كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » للبيروني، حيث تحدث فيه عن طبائع وعادات أهل الهند إلى جانب عقائدهم وآرائهم التي كان يقارن بينها وبين غيرها من العقائد والأديان.

طرق المقارنـــة

إذا كنت لا أود أن أكرر هنا ما ذكرته في الفصل الثاني من هذه الدراسة بصدد المقارنة، سواء باعتبارها نشاطاً عقلياً وإطاراً منهجياً يُستخدم في العديد من المجالات العلمية والمعرفية، أو من حيث أهميتها بالنسبة للدراسات الدينية والفلسفية على وجه العموم، فإنني أود، في هذا الموضع، أن أتحدث عن نقطة أخرى تتعلق بالمقارنة، وهي: الأشكال أو الصور أو الطرق التي تتم من خلالها المقارنة في هذا المجال العلمي قيد البحث والمناقشة، وأي هذه الأشكال أو الطرق كانت أكثر شيوعاً لدى مفكري الإسلام الذين خاضوا في مجال علم مقارنة الأديان.

وهنا، فإني أستطيع أن أقول: إن الدراسة المقارنة بالنسبة للأديان، على وجه الخصوص، يمكن أن تصاغ على ثلاثة أنحاء، أو تُعرض في ثلاثة أشكال.

الشكل الأول: يتناول الباحث فيها المباحث الكبرى أو القضايا الأساسية في الأديان بالدراسة المقارنة.

فالباحث في علم مقارنة الأديان يمكن أن يتناول بالدراسة المقارنة موضوعاً مثل الألوهية أو النبوة، أو غير ذلك من أصول الأديان، فيعرض وجهات النظر المختلفة، أو بمعنى أدق الاعتقادات المختلفة، بصدد هذه المسألة أو تلك.

ولكن يمكن القول: إن هذه الطريقة في المقارنة بين الأديان تكتنفها عدة صعوبات، أستطيع أن أذكر منها ما يلي:

الصعوبة الأولى: وهي التي تتمثل في القول بأن مباحث الأديان وأصولها ليست متماثلة أو متشابهة تماماً في جميع الحالات. فإذا كان موضوع النبوة، مثلاً،

يشكل مبحثاً مهماً في الأديان السماوية، فإن هذا الموضوع ليس له وجود أصلاً في ديانة مثل البوذية، وهي من الديانات الكبرى. فكيف تكون المقارنة بين الديانة البوذية وغيرها من الأديان الكبرى في هذه المسألة؟! اللهم إلا إذا عرض الباحث هذا الموضوع في الأديان السماوية، كلّ على حدة، ثم أشار إلى وجهة النظر السلبية لدى البوذية أو غيرها من الأديان التي لا تعتقد بوجود الأنبياء.

والصعوبة الثانية: تتمثل في القول بأنه قد يكون للأحداث التاريخية أثر ملحوظ في تكوين بعض العقائد، سواء في أوقات نشأة الأديان أو في أوقات التحولات التي تطرأ عليها، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع، ومن المعلوم أن الظروف والملابسات التاريخية تختلف من شعب إلى شعب. لذلك، فإنه لابد من العرض المتكامل لكل دين من غير الاقتصار على ابتسار قضية معينة ومقارنتها بمثيلتها في الأديان الأخرى.

أما الصعوبة الثالثة، فإنها تتمثل في القول بأن هناك اتصالاً واتساقاً بين المباحث المختلفة والمسائل المتعددة في كل دين من الأديان، كما هو معلوم، وكما يمكن إثباته ولكن في غير هذه الدراسة. لذلك، فإنه ينبغي أن يُعرض الدين باعتباره كلاً، أو على الأقل تُعرض القضية محل المقارنة في إطار علاقتها بالقضايا الأخرى.

وطبقاً لذلك، فإنني أستطيع أن أشير إلى أن هذه الطريقة في علم مقارنة الأديان، أو هذا الشكل من أشكال المقارنة بين الأديان، ينبغي ألا تُستخدم إلا بعد الدراسة الشاملة للأديان.

ويمكن القول، في شيء من الاطمئنان: إنه من الملاحظ أن هذه الطريقة في المقارنة بين الأديان لم تظهر على نحو منهجي في مجال علم مقارنة الأديان في الفكر

الإسلامي، وإنما يلاحظ أنها قد ظهرت بطريقة عشوائية في الدراسات الجدلية للأديان، وهي قريبة الشبه من مقارنة الأديان ولكنها تختلف عنها من حيث الغاية، إذ إن غايتها هي الدفاع عن العقائد الإسلامية والرد على العقائد الأخرى وبيان تهافتها، بينما الغاية من علم مقارنة الأديان هي المعرفة الموضوعية بالأديان على اختلافها بغض النظر عن تقييمها.

الشكل الثاني: أن يقوم الباحث المتخصص في مجال علم مقارنة الأديان بعرض كل دين، من الأديان التي يدرسها بهدف المقارنة بينها، على حدة، بما يتضمنه من مباحث وأفكار وعقائد وشعائر، مع الإشارة إلى الظروف والملابسات التاريخية التي واكبت ظهور هذا الدين وتطوره وما انتاب بعض عناصره من تحولات على المستوى الشعبي.

ويمكن القول: إنه من الملاحظ أن هذا الطريق، أو هذا الشكل من أشكال المقارنة، هو الطريق الذي اتبعه معظم مفكري الإسلام الذين أسهموا بكتابات في موضوع مقارنة الأديان. والأمثلة على ذلك يمكن أن تُلتمس في كتاب « الملل والنحل» للشهرستاني، الذي سأتحدث عنه في الفصل التالي من هذه الدراسة باعتباره نموذجاً لجهود مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان، والكتب التي وضُعت على غراره، سواء السابقة عليه مثل: كتاب « المقالات » للوراق، الذي تحدثت عنه في موضع سابق من هذه الدراسة، وكتاب « الآراء والديانات » للنوبختي، أو اللاحقة له مثل: كتاب « اعتقادات فِرق المسلمين والمشركين » لفخر الدين الرازي وكتاب «البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان » لعباس بن منصور السكسكي الحنبلي (المتوفى سنة ٦٨٣ هجرية = ١٢٨٤ ميلادية).

ولكن لابد من الإشارة، في هذا المقام، إلى أنه مما يؤخذ على هذه الطريقة في المقارنة بين الأديان أن الباحث الذي يتبعها في كتاباته في هذا العلم يسترسل في عرض الأديان المختلفة من غير أن يولي اهتماماً ملحوظاً بالمقارنة، وكأنه يريد أن يعرض فقط هذه الأديان ويترك للقارئ مهمة المقارنة.

وهنا أستطيع أن أشير إلى أنه إذا كان مفكرو الإسلام الذين اتبعوا هذه الطريقة في المقارنة بين الأديان قد وقعوا في هذه الهنَة، التي ربما كانت سبباً في إنكار البعض لوجود علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي أصلاً، فإنه يمكن توضيح الأمر، من جانبي على الأقل، بالقول بأنه من المحتمل، أو ربما يكون من المرجح، أن يكون الالتزام بالموضوعية والحيدة هو الذي أدى بهم إلى استخدام هذه الطريقة مع ما فيها من مآخذ.

أما الشكل الثالث، فإنه يتمثل في أن الباحث في مجال علم مقارنة الأديان يركز اهتمامه على دراسة دين معين من الأديان من جميع جوانبه: التاريخية والعقائدية والتشريعية والسلوكية، وكلما ظهرت فرصة للمقارنة بين أية جزئية من الجزئيات التي يتضمنها موضوع البحث وما يشابهها أو يختلف معها مما هو موجود في أديان أخرى عقد المقارنة بين تلك الجزئيات وبين نظيراتها في الدين الذي يتحدث عنه.

وأستطيع أن أقول، فيما يتعلق بظهور هذا الشكل من أشكال المقارنة بين الأديان لدى مفكري الإسلام: إنه يبدو أن البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» كان من القلائل، من مفكري الإسلام المبرزين في مجال الدراسات المقارنة للأديان، الذين استخدموا هذه الطريقة في مجال علم مقارنة الأديان، بل وربما كان هو الوحيد من بينهم الذي فعل ذلك.

وعلى أية حال، فإنه لابد من الإشارة، في هذا المقام، إلى أنه من الواضح أن هذه الطريقة من طرق المقارنة بين الأديان يمكن أن تُعتبر أكثر دقة من الطريقتين السابقتين. وإن كانت، مع ذلك، تحتاج إلى جهد أكبر قد لا يتوفر للعديد من المتخصصين في هذا المجال. وخاصة إذا كانوا من العلماء الموسوعيين مثل هؤلاء الذين ظهروا في الحضارة الإسلامية

التحليـــل

من المعلوم أن «الوصف» لا يُعتبر منهجاً علمياً إلا إذا قام الباحث بعملية أساسية تالية، وهي التحليل.

وفيما يتعلق بعلم مقارنة الأديان، فإنه يمكن القول: إن أهمية التحليل في البحوث العلمية التي يتضمنها إنما ترجع إلى أن الباحث في هذا المجال لا يقتصر على مجرد وصف أو رصد القضايا أو الظواهر الدينية، وإنما ينبغي أن يذيل أبحاثه باستخلاص النتائج التي توصل إليها عن طريق المقارنة، ثم يقوم بتحليل هذه النتائج في ضوء الواقع الثقافي والحضاري لكل دين من الأديان التي قام بالمقارنة بينها، وذلك حتى يستطيع توضيح أمرين على جانب كبير من الأهمية:

أما **الأمر الأول**، فإنه يتمثل في بيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الأديان التي يقوم بدراستها.

في حين أن **الأمر الثاني** يتمثل في بيان مواضع القوة ومكامن الضعف أو القصور في كل دين من الأديان التي يقوم بدراستها.

أما تفسير هذه النتائج وتلك الأمور أو تعليلها، فإنهما لا يدخلان بصورة واضحة في مجال علم مقارنة الأديان، بقدر ما يدخلان في مجال آخر من مجالات دراسة الأديان وهو الذي يُعرف بفلسفة الأديان.

ولكن من المعلوم، كما يذكر ذلك أحد الباحثين [٩]، أنه إذا كانت عملية التحليل (باعتبارها عملية عقلية أساسية في المنهج العلمي) هي العملية الوحيدة

---

(٩) دكتور عليّ سامي النشار: نشأة الدين، مكتبة الخانجي، القاهرة بلا تاريخ، ص٢٠.

الممكنة في المنهج المقارن، فإن الإسراف في استخدامها (في مجال الدراسات المقارنة للأديان) يؤدي إلى ضرر كبير، إذ إن فصل عنصر معين من عناصر أي دين عن المذهب الكلي لا يؤدي إلى تفسير مقبول لهذا الجزء أو للدين كله، وهذه مسألة قد أشرت إليها منذ قليل.

وعلى أية حال، فإنه يمكن القول: إن مفكري الإسلام، الذين أسهموا بمؤلفاتهم في مجال علم مقارنة الأديان، لم يستخدموا التحليل في دراساتهم المقارنة للأديان. فلم يقوموا بفصل قضية جزئية من قضايا الدين لكي يقوموا بدراسة مقارنة بينها وبين ما يماثلها أو يخالفها في الأديان الأخرى، وإنما كانوا يدرسون الأديان عل نحو كلي، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق. كما أنهم لم يقوموا بتحليل ما توصلوا إليه من نتائج دراساتهم المقارنة للأديان في ضوء المعطيات الثقافية والحضارية المرتبطة بهذه الأديان. ولكن يمكن تبرير هذا الموقف، كما أشرت في غير هذا الموضع، بأن التزام مفكري الإسلام الذين أسهموا في مجال علم مقارنة الأديان بالموضوعية هو الذي دفعهم إلى عدم استخدام التحليل، على أي نحو من الأنحاء، في دراساتهم المقارنة للأديان.

تعقيــــب

هذه، بإيجاز شديد، هي أهم عناصر المنهج العلمي في مجال الدراسات المقارنة للأديان.

ويمكن أن يتضح، مما سبق ذكره، أن أعلام الفكر الإسلامي في مجال علم مقارنة الأديان قد التزموا، إلى حد كبير، بهذه العناصر، وذلك بالدرجة التي يمكن معها أن يقال: إن منهج البحث العلمي عند مفكري الإسلامي في مجال علم مقارنة الأديان لا يختلف، أو بالأحرى لا يقل، بدرجة كبيرة عنه في العصر الحديث.

ومن المعلوم، طبقاً للعديد من الدراسات، أن هذا هو شأن مفكري الإسلام في مجالات علمية متعددة.

ومع ذلك، فإنه ينبغي على الباحث الذي يلتزم بالموضوعية في أبحاثه العلمية ألا يغفل الإشارة إلى أن مفكري الإسلام كانت لديهم بعض جوانب القصور فيما يتعلق بما قدموه من أبحاث في مجال علم مقارنة الأديان أو غيره من المجالات العلمية والمعرفية الأخرى. وإن كان من الممكن تبرير هذا القصور بالقول بأن دراسات مفكري الإسلام في هذا المجال كانت تمثل البداية الحقيقية لنشأة هذا العلم في الفكر الإنساني. ومن المعلوم أن البداية غالباً ما تكون مجالاً للمحاولة والخطأ، أو على الأقل تكون نتائج البحوث فيها غير ناضجة تماماً.

إلا أنه يكفي أن مفكري الإسلام هم الذين وضعوا دعائم هذا العلم وأرسوا قواعده. وإن كانت هناك تطورات لاحقة فيه في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، فإن هذه التطورات لم تكن من قبيل « القفزات العلمية » التي تحدث فجوة ملحوظة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي الحديث والمعاصر.

الفصل السابع

كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني باعتباره نموذجاً لجهود مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان

تمهيد

إذا كانت هناك نماذج متعددة لجهود مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان، وقد أشرت إلى العديد منها في مواضع سابقة من هذه الدراسة، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن الذي يدعوني إلى اختيار كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني لكي يكون موضعاً لإلقاء بعض الأضواء عليه، باعتباره نموذجاً للجهود التي بذلها مفكرو الإسلام في هذا المجال، أنه نال شهرة واسعة، باعتباره من أهم الكتب العربية التي وضعها مفكرو الإسلام في هذا المجال.

ومن المعلوم أن هذا الكتاب قد طُبع عدة طبعات، كما أنه قد تُرجم إلى عدة لغات. وهذا دليل كافٍ على مدى أهميته من الناحية العلمية.

وإذا كنت لا أود، في هذا المقام، أن أحصي ما قاله العلماء، سواء من العرب أو من المستشرقين، حول قيمة هذا الكتاب من الناحية العلمية [1]، فإنني أكتفي هنا بالقول بأن هذا الكتاب قد ظل لفترة غير قصيرة يُعد مرجعاً مهماً في مجال دراسة الأديان والفرق الدينية.

---

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر:

- مقدمة كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٨.
- دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثاني (الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص٢٣٩ وما بعدها.
- دكتور عبد اللطيف محمد العبد: دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٩، ص٢١٦ وما بعدها.

أما فيما يتعلق بمؤلف هذا الكتاب، وهو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٩٧ – ٥٤٨ هجرية = ١١٠٣ – ١١٥٣ ميلادية) [٢] ، فإن شهرته في مجال علم مقارنة الأديان لا تقل عنها في مجال علم الكلام والفلسفة الإسلامية (حيث إنه كان من أبرز متكلمي الأشاعرة في الفترة التي تُسمى بمرحلة علم الكلام الفلسفي).

ويبدو، من دراسة سيرة حياة الشهرستاني، أنه كان مهتماً بدراسة الأديان، إذ إنه من الملاحظ أنه لم يقتصر في التأليف في هذا المجال على كتاب ((الملل والنحل)) فقط، وإنما يذكر مترجموه وكُتّاب سيرته أن له مؤلفات أخرى في هذا الميدان، منها: كتاب ((الإرشاد إلى عقائد العباد)) وكتاب ((تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام)). ولكن لم يبق من هذه المؤلفات، فيما أعلم، إلا كتابه الشهير ((الملل والنحل)) بينما لم يتم العثور حتى الآن على الكتابين السابقين.

---

(٢) عن حياة الشهرستاني ومؤلفاته، انظر بصفة خاصة:

– مقدمة كتاب ((مصارعة الفلاسفة)) للشهرستاني، تحقيق سهير محمد مختار، القاهرة ١٩٧٦.

– دكتور محمد حسيني أبو سعدة: الفكر النقدي عند الشهرستاني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٣.

نبذة عن كتاب
« الملل والنحل » للشهرستاني

وإذا كنت لا أعتقد أن هذا المقام يسمح بعرض شامل ومفصل لهذا الكتاب، خاصةً وأنه معروف تماماً لدى مختلف الباحثين والدارسين في مجال الفكر الإسلامي بصفة عامة وفي مجال الفكر الفلسفي الإسلامي على وجه الخصوص. لذلك، فإنني أكتفي هنا بأن أورد بعض الملاحظات حوله.

وتمهيداً لذلك، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أنه من الممكن أن يُنظر إلى كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني على أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية:

يتناول القسم الأول المقدمات التي أشار فيها المؤلف إلى المنهج الذي يتبعه في وضع هذا الكتاب.

أما القسم الثاني، فإنه يتضمن عرض الأديان التي لها كتاب منزَّل أو التي لها شبهة كتاب.

بينما يتضمن القسم الثالث ما يمكن أن يُسمى بالعقائد أو الأديان الوضعية.

وفيما يلي سأتحدث عن بعض الملاحظات التي تتعلق أساساً بالقسم الأول، أي بالمقدمات التي تتعلق بالجانب المنهجي. بينما تكون الإشارة إلى القسمين الآخرين باعتبارهما تطبيقاً لهذا الجانب المنهجي.

وفيما يلي بيان بأهم هذه الملاحظات التي لفتت انتباهي عند قراءة هذا الكتاب:

- مدى التزام الشهرستاني بالنزعة العقلية.

- مدى اطلاع الشهرستاني على المصادر الأصلية.
- تصنيف العقائد الدينية.
- حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة.
- مدى التزام الشهرستاني بالموضوعية.
- موقف الشهرستاني من قضية الأصول اليهودية للفلسفة اليونانية.
- الالتزام بالوصف وتجنب التفسير.
- مدى الالتزام بالنزعة النقدية لدى الشهرستاني.
- الاعتراف بالقصور والتقصير في البحث.

وفيما يلي كلمة موجزة عن كل مسألة من هذه المسائل في إطار كتاب ((الملل والنحل)) للشهرستاني.

للعقل مدخل في التشريع اجتهاداً إنما يمثل اتجاهاً لا عقلياً يبتعد عن روح الإسلام ابتعاداً واضحاً.

(**خامساً**) : التسليم بقيمة المنطق. فإذا كان الشهرستاني قد آمن بقيمة العقل باعتباره وسيلة معرفية مهمة في فهم النصوص الدينية، فإنه لا غرو أنه كان من هؤلاء الذين قدروا قيمة المنطق حق قدرها باعتبار أنه يمثل معياراً أساسياً للمعرفة اليقينية ومظهراً مهماً للنزعة العقلية.

ومن الملاحظ أن الشهرستاني دق عبر عن قيمة المنطق وأهمية قواعده في ضبط الأفكار واتساقها وضمان صوابها بقوله: ((إن نسبة المنطق إلى المعاني التي في الذهن كنسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر))[8] ، باعتبار أن كلاً من النحو بالنسبة إلى اللغة والعروض بالنسبة إلى الشعر يعد المعيار الأساسي والضابط الرئيس لصحة كل من اللغة والشعر.

* * *

وإذا كنا قد أشرنا إلى أهم معالم النزعة العقلية عند الشهرستاني كما ظهرت في كتابه قيد البحث والمناقشة، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن هذه النزعة العقلية قد واكبتها نزعة أخرى مهمة قد ظهرت في هذا الكتاب، ونعني بها النزعة النقدية التي سنتحدث عنها في غير هذا الموضع.

---

(٨) الملل والنحل، ج٢ ص١٧٨.

مدى اطلاع الشهرستاني على المصادر الأصلية

يقول الشهرستاني: ((فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص أوانسها وشواردها، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تديَّن به المتدنيون وانتحله المنتحلون))(٩).

وطبقاً لما قاله الشهرستاني، فإني أستطيع أن أشير إلى تلك الملاحظة التي تتعلق بالتساؤل عما إذا كان الرجل قد اطَّلع بالفعل على الكتب الأساسية أو الأصلية (سواء المقدسة أو التفسيرية) لأصحاب الديانات والنحل التي كتب عنها.

ربما يكون الشهرستاني على حق فيما قاله بصدد اطلاعه على المصادر الأولية للديانات والمذاهب التي كتب عنها. ولكن الذي يطلع على هذا الكتاب بإمعان وتروٍ يستطيع أن يتبين بسهولة أن هذا الحكم قد يصدق على بعض المذاهب والديانات دون بعضها الآخر.

فمن المؤكد أنه قد اطلع على بعض كتب الشيعة الإسماعيلية، ومما يؤيد ذلك أنه قد حدثنا في كتابه قيد البحث والمناقشة عن مناظرات جرت بينه وبين بعض الباطنية. ويبدو أن صلته بهم كانت بدرجة سمحت له بمعرفة دقيقة بأقوالهم وأفكارهم، بحيث مكنته من أن يترجم إلى العربية أربعة فصول كتبها بالفارسية الحسن بن الصباح في أصول مذهب الإسماعيلية، وقد ضمن الشهرستاني هذه الفصول كتابه محل الدراسة (١٠).

---

(٩) الملل والنحل، ج١ ص٩.

(١٠) الملل والنحل، ج١ ص١٩٥ – ١٩٨.

إلا أنه من الملاحظ أن حديثه عن بعض الأديان غير الإسلامية لم يكن موثقاً بحيث نستطيع أن نؤكد أنه قد اطلع على مصادرها.

وعلى أية حال، فإنني أميل إلى الاعتقاد بأنه لم يطلع بالفعل على الكتب الأساسية أو الأصلية لأصحاب الديانات والنحل التي تحدث عنها في كتابه قيد البحث والمناقشة. إذ إنه يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن الشهرستاني، في كثير من الأحيان، قد نقل عن مصادر يمكن أن توصف بأنها ثانوية، وهي تلك التي كتبها مؤلفون ليسوا من أهل هذه الديانات وتلك النحل.

وللتدليل على صحة ما أقول، فإنني أستطيع أن أورد هنا بعض الأمثلة فقط:

فمن جهة، يلاحَظ أن الشهرستاني في حديثه عن المعتزلة [11] قد نقل عن خصومهم من الأشاعرة، وخاصة البغدادي في كتابه ((الفرق بين الفِرق)) . ومن المعلوم أن البغدادي كان متحاملاً على المعتزلة، كما أنه من الواضح أنه قد نقل عن ابن الراوندي (عدو المعتزلة اللدود) كثيراً وخاصة في هذا الصدد. وذلك على الرغم من أن كتب المعتزلة كانت موجودة في أيامهما.

ومن جهة أخرى، فإن الشهرستاني في حديثه عن ديانات الفرس لا يعتمد على كتبهم الأساسية في لغتها الأصلية.

ففي حديثه عن الديانة الزرادشية يورد ما نقله الجيهاني من الفارسية إلى العربية من مقالات زرادشت [12].

(11) الملل والنحل، ج1 ص43 وما بعدها.

(12) الملل والنحل، ج2 ص44.

وفي حديثه عن المانوية ينقل عن أبي عيسى الوراق، باعتبار أنه كان عارفاً بمذاهب القوم، لأنه كان في الأصل مجوسياً [١٣]. ويبدو أن هذا القول الأخير يحتاج إلى دراسة ليس هذا موضعها، إذ إنه لم يثبت بالدليل القاطع أن الوراق كان كذلك.

ومن جهة ثالثة، فإنه من الملاحظ أن الشهرستاني في حديثه عن آراء العرب في الجاهلية، إنما يقسم العرب إلى: معطلة ومحصلة.

أما معطلة العرب، فهم أصناف:

(الصنف الأول) : منكرو الخلق و البعث والإعادة.

(الصنف الثاني): منكرو البعث والإعادة.

(الصنف الثالث): منكرو الرسل [١٤].

ويبدو أن الشهرستاني، في هذا الموضع، كان متابعاً أو ناقلاً لما أورده الوراق في هذا الصدد، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق من هذه الدراسة.

وأما محصلة العرب (في الجاهلية) ، فقد كانت لهم ثلاثة أنواع من العلوم، أحدها: علم الأنساب والتواريخ والأديان، ويعدونه نوعاً شريفاً، خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبي (ﷺ) ، والاطّلاع على ذلك النور الوارد من صلب إبراهيم إلى إسماعيل (عليهما السلام) وتواصله في ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارير عبد المطلب ... وببركة ذلك النور حدث كذا وكذا [١٥].

---

(١٣) الملل والنحل، ج٢ ص٤٩.

(١٤) الملل والنحل، ج٣ ص٧٩ – ٨٠.

(١٥) الملل والنحل، ج٣ ص٨٣.

والذي ينظر إلى هذه الإشارة التي قدمها الشهرستاني يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن فكرة « النور المحمدي » كانت مسيطرة على وجدان الشهرستاني إلى الحد الذي أدى به إلى صياغة فكرته عن علم العرب في الجاهلية بالتواريخ والأنساب هذه الصياغة الخاصة.

ومن المعلوم أن فكرة « النور المحمدي » إنما هي فكرة إسلامية ظهرت في البداية لدى الشيعة، ثم انتقلت إلى الصوفية، ثم تسربت إلى الأشاعرة في إطار اللقاء أو الصلة بين المذهب الأشعري والتصوف. وقد كان الشهرستاني أشعرياً، كما هو معلوم (١٦).

وطبقاً لذلك، فإنه يمكن القول بأن الشهرستاني لم يلتزم تماماً ببعض شروط المنهج العلمي في مجال علم مقارنة الأديان. فهو لم يلتزم بضرورة الرجوع إلى المصادر الأصلية للفكر العربي قبل الإسلام، ومن المعلوم أن القرآن الكريم هو أصدق وأصح وثيقة تتحدث عن الفكر العربي والعقيدة الدينية لدى العرب قبل الإسلام. كما أنه لم يلتزم بالموضوعية عندما سمح لأفكاره المسبقة بالتدخل في صياغة فكرته عن علوم العرب في الجاهلية.

وهكذا، فإنه يمكن القول بأنه إذا كان الشهرستاني قد اشترط على نفسه أن يورد مذهب كل فرقة على ما وجده في كتب أصحاب هذه الفرقة (١٧)، فإنه لم يلتزم بهذا الشرط المنهجي التزاماً تاماً. والأمثلة التي ذكرناها فيما سبق تؤكد ذلك.

---

(١٦) انظر الفصل الثالث من كتابنا: في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٦.

(١٧) الملل والنحل، ج١ ص١٤.

تصنيف العقائد الدينية عند الشهرستاني

إذا كان الشهرستاني قد قسم أهل العالم من حيث الاعتقاد الديني بحسب الآراء والمذاهب. وليس بحسب الأقاليم أو الأقطار أو الأمم. فإنه كان يرى أنهم ينقسمون إلى قسمين أساسيين.

القسم الأول: يشمل أهل الديانات والملل. وهم: المجوس واليهود والنصارى والمسلمون.

والقسم الثاني: يشمل أهل الأهواء والنحل والآراء، مثل: الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة (١٨).

وهنا لابد من القول بأنه إذا كان الشهرستاني قد التزم بهذا الترتيب في تصنيف الأديان، فإنه يمكن للباحث أن يذكر بعض الملاحظات على ذلك.

فيمكن أن يقال، من جهة: إن تصنيف الشهرستاني السالف الذكر قد يعني أن العقائد إما أن تكون دينية أو عقلية. ولذلك، فإنه يضع آراء الفلاسفة في إطار العقائد. والحقيقة، التي لابد من الإشارة إليها هنا، أن الباحث يستطيع أن يلاحظ أن الشهرستاني لم يكن بدعاً بين مفكري الإسلام في ذلك، إذ إنه من الملاحظ. كما أشرت إلى ذلك في مواضع سابقة من هذه الدراسة، أن معظم مفكري الإسلام الذين كتبوا عن الأديان قد ذكروا آراء الفلاسفة في هذا الإطار.

ومن جهة أخرى، فإنه لابد من الإشارة إلى أن الشهرستاني عندما تحدث عن الإسلام. فإنه كان يفيض في الحديث عن الفرق الدينية أكثر من حديثه عن الإسلام

(١٨) الملل والنحل، ج١ ص١٠ – ١١.

كما ورد في القرآن الكريم. كما أنه قد فعل ذلك، ولكن بـــدرجات متفاوتـــة، في حديثه عن أديان أخرى مثل اليهودية والمسيحية. وكأنه بذلك قد خلط بين الـــدين والفكر الديني. وهذا أيضاً كان أمراً شائعاً لدى مفكري الإسلام الذين كتبـــوا في هذا المجال، وهو من الأخطاء التي كان ينبغي عليهم أن ينتبهوا إليها.

ومن جهة ثالثة، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الباحث لا يستطيع أن يحدد بدقة وجه الاختلاف، من الناحية الموضوعية على الأقل، بين ديانات الفرس، وهي مـــن الديانات التي وضعها الشهرستاني في إطار الديانات والملل، وبين ديانـــات أخـــرى وضعها في دائرة الآراء والنحل الوضعية وخاصة ديانة الصابئة.

ومن جهة رابعة، فإنه من الملاحظ أيضا أنه إذا كان الشهرستاني قد تحـــدث عن آراء فلاسفة اليونان، باعتبارها من النحل الوضعية، فإنه لم يتحدث عن الديانـــة الشعبية عند اليونانيين. ويبدو أن هذا الأمر قد فعله أيضاً معظم مفكري الإســـلام الذين كتبوا عن الديانات، ولا يستطيع الباحث أن يقدم تفسيراً مقبولاً لذلك.

هذه هي بعض الأمور التي تؤخذ على تصنيف الشهرستاني للملل والنحل. ويبدو أنه لم يختلف فيها عن سائر مفكري الإسلام الذين كتبوا في هذا الموضـــوع، كما أشرت إلى ذلك في مواضع سابقة من هذه الدراسة.

حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة

يقول الشهرستاني عن كل من أهل الديانات والملل وأرباب الأهواء والنحل: إنهم يفترقون أيضاً فرقاً. فأهل الأهواء (والنحل) ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم، وأهل الديانات (والملل) قد انحصرت مذاهبهم، بحكم الخبر الوارد فيها، فافترقت المجوس على سبعين فرقة واليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة [١٩].

وهنا أستطيع أن أشير إلى أنه من الواضح أن الشهرستاني، عندما استند في تصنيف فرق أهل الأديان إلى الحديث النبوي المعروف بشأن افتراق الأمة، فإنه قد وقع في أخطاء منهجية وموضوعية على جانب خطير من الأهمية. ويمكن الإشارة إلى أهمها، في شيء من الإيجاز، على النحو التالي:

فمن جهة، يمكن أن يُلاحَظ أن الشهرستاني قد اقتصر في تصنيفه لفرق أهل الأديان على الأديان المذكورة في الحديث الذي رواه، وهي المجوسية واليهودية والمسيحية والإسلام، ولم يذكر في هذا القسم ديانات أخرى كالصابئة وأديان الهنود والفرس والعرب في الجاهلية، إذ إنه قد جعل هذه الأديان صنفاً آخر يصنَّف مع آراء الفلاسفة وأرباب الأهواء والنحل. وهذا خطأ منهجي واضح، كما أشرت إلى ذلك في غير هذا الموضع.

ومن جهة أخرى، فإنه من الملاحَظ أنه قد تعسف في ترتيب الفرق الإسلامية حتى يصل عددها إلى ثلاث وسبعين فرقة، حيث اضطر إلى تقسيم بعض

---

(١٩) الملل والنحل، ج١ ص١١.

الفرق إلى أكثر من فرقة حيث يكتمل العدد الذي يريد بيانه وهو ثلاث وسبعون فرقة إسلامية.

ولابد من الإشارة، بصدد هذه النقطة، إلى أنه من الملاحظ أنه إذا كان الشهرستاني قد تابع العديد من مفكري الإسلام، وخاصةً من أعلام أهل السنة الذين كتبوا في موضوع المقالات والفرق؛ فإن هناك من الكُتّاب والمفكرين المسلمين، الذين خاضوا في التأليف في هذا الموضوع، من كان أكثر دقة من الشهرستاني ومن وافقه، حيث إنهم لم يلتزموا بهذا الحديث في تصنيف الفرق الإسلامية. والأمر الذي يلفت النظر أن بعض هؤلاء الكُتّاب الذين خالفوا الشهرستاني في هذه النقطة كانوا من أهل السنة، فمنهم من كان من أعلام المذهب الأشعري، مثل فخر الدين الرازي في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ، ومنهم من كان من أعلام المدرسة السلفية، مثل السكسكي في كتابه « البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ».

ومن جهة ثالثة، فإنه يمكن القول بأن الشهرستاني عندما قام بحصر الفرق الإسلامية على هذا النحو التعسفي، فإنه قد أغلق الباب تماماً في وجه ظهور أية فرقة دينية جديدة، ومن الواضح أن هذا يُعد خطأً مذهبياً فادحاً قد وقع فيه الشهرستاني الذي أغلق بذلك باب الاجتهاد في الفكر الديني الإسلامي. مع أنه من المسلم به أن باب الاجتهاد مفتوح، ولم يُغلق قط، في مجال الفكر الديني الإسلامي (بصفة خاصة)؛ وذلك بالإضافة إلى أن الحديث النبوي المذكور بشأن افتراق الأمة لم يحدد زمناً معيناً لظهور هذا العدد المحدد للفرق الإسلامية.

ومن جهة رابعة، فإنه من الممكن أن يُطرح التساؤل التالي: إذا كان الشهرستاني قد حدد عدد الفرق الدينية الإسلامية طبقاً لهذا الحديث النبوي، فلماذا لم يذكر الفرق المجوسية أو اليهودية أو المسيحية التي ورد عددها صراحة في هذا الحديث

النبوي قيد البحث والمناقشة، وهل كان ذلك لنقص في معلوماته، أم كان لأمر آخر لا يستطيع الباحث التعرف إليه؟

ومن جهة خامسة، فإنه لابد من الإشارة إلى أن هذا الحديث النبوي الذي استند إليه الشهرستاني، وغيره من كُتّاب المقالات والفرق، في تحديد عدد الفرق الدينية الإسلامية مشتبه في صحته من حيث السند والمتن على السواء.

فلقد طعن الإمام ابن حزم الأندلسي في سند هذا الحديث.

أما متنه، فإنه محل اختلاف، وذلك من وجهين: أما الوجه الأول، فإنه يتمثل في أن هناك من رواه على أن الفرقة الناجية واحدة والفرق الأخرى هلكى، وهناك من رواه على أن الفرق كلها ناجية سوى فرقة واحدة هي التي يُعرف أصحابها باسم الزنادقة.

بينما يتمثل الوجه الآخر في الخلاف حول تحديد الفرقة الناجية. إذ إن الذين ذكروا أن الناجية إنما هي فرقة واحدة اختلفوا في تحديدها: فذكر أهل السنة بصفة عامة والأشاعرة بصفة خاصة أن الفرقة الناجية هي المتبعة لما كان عليه الرسول (ﷺ) وأصحابه، وذكر الشيعة أنها شيعة أهل البيت، وفي رواية المعتزلة أنها العدلية أو أهل العدل والتوحيد [٢٠].

هكذا يتضح كيف أن اعتماد الشهرستاني على هذا الحديث النبوي المشكوك في صحته في تصنيفه للفرق الدينية الإسلامية قد أدى به إلى الوقوع في بعض الأخطاء التي أشرت إلى أهمها فيما سبق.

---

(٢٠) انظر: في علم الكلام، ج٢ ص٢٤٠.

وانظر كذلك: دكتور أحمد محمود صبحي: هاؤم اقرأوا كتابيه (محاولة لتجديد الفكر الاسلامي)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٦، ص٨١ – ٨٣.

مدى التزام الشهرستاني بالموضوعية

إذا كانت الموضوعية تعتبر أحد خصائص الفكر العلمي على وجه العموم، وأحد خصائص الدراسات الوصفية على وجه الخصوص، تلك الدراسات التي اشتملت فيما اشتملت على علم مقارنة الأديان. فإنه لابد من التساؤل هنا عن مدى التزام الشهرستاني بالموضوعية أثناء عرضه للملل والنحل والمذاهب والفرق.

ولكي يتبين لنا توضيح هذه المسألة، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن الشهرستاني قد تحدث عن أول شبهة وقعت في الخليقة، وهي شبهة إبليس، وذكر أن مصدرها إنما كان استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره للهوى في مقابلة الأمر. وأشار إلى أن هذين الأمرين هما سبب ظهور جميع المذاهب والاعتقادات المخالفة للحق، وهي الضلالات والبدع [٢١].

وأستطيع أن أقول من جانبي: إن هذه الإشارة التي قدمها الشهرستاني يمكن أن يتضح منها بجلاء، أنه كانت لديه فكرة مسبقة سيطرت عليه عند الكتابة عن الآراء والأديان التي تخالف معتقده الأساسي. الأمر الذي يتعارض تعارضاً جوهرياً مع مبدأ الموضوعية والحيدة الذي ينبغي أن يلتزم به كل من يخوض في الكتابة في مجال علم مقارنة الأديان، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق من هذه الدراسة.

والذي يطلع على كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني يستطيع أن يتبين بسهولة أنه في تصنيفه للفرق الإسلامية استند إلى حديث افتراق الأمة الذي تحدثنا عنه في غير هذا الموضع. وقد استند غيره من كُتاب الفرق إلى مثل هذا الحديث، رغم أنه مشتبه في صحته سنداً ومتناً. ومن ثم، فقد تكلف كما تكلفوا في تشعيب

(٢١) الملل والنحل، ج١ ص١٤ – ١٩.

الفرق ليكتمل عددها ثلاثاً وسبعين من غير اعتبار للمستقبل، وهذا يفضي إلى إدانة عقائدية لاثنتين وسبعين منها، وفي ذلك بعد عن الموضوعية، فضلاً عن التعسف في تشعيب الفرق.

وإلى جانب ذلك، فإن هناك خطأ آخر قد وقع فيه الشهرستاني يرتبط بالخطأ السابق، وهو أنه قد اعتبر جميع الفرق والمذاهب، سوى فريق أهل السنة الذي ينتمي إليه الأشاعرة، فِرقاً ومذاهب لا تخلو من بدع وضلالات تؤدي بها إلى سوء المآل، وذلك لأن معتقدات هذه الفِرق، في نظره، ترتد إلى أصل واحد انبثقت عنه. وهو ذلك الذي يتمثل في معصية إبليس لأمر الله بالسجود لآدم، واستبداده برأيه وتحكيم عقله في مضمون الأمر الإلهي ومبرراته مما استحق به اللعنة إلى يوم الدين.

ومما يوضح ذلك قول الشهرستاني: « اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة شبهة إبليس لعنه الله. ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة آدم (عليه السلام) وهي الطين، وانشعبت من هذه الشبهة سبع شبهات ، وسارت في الخليقة، وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة »[٢٢].

---

(٢٢) وهذه الشبهات السبع الفرعية هي:

- إنه قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني ويحصل مني، فلم خلقني أولا؟ وما الحكمة في خلقه إياي؟
- إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيئته، فلم كلفني بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في هذا التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية؟ =

فمن الملاحظ أن الشهرستاني، بذكره لهذه الشبهات، إنما يهدف إلى بيان شيء آخر بالإضافة إلى التأريخ لها، وهو أن يربط المذاهب الإسلامية المخالفة لمذهبه الأشعري بهذه الشبهات ربطاً يُظهر أو يُؤكد ما هي عليه من ضلال وما فيها من فساد، فضلاً عما يثيره اقتران هذه المذاهب بإبليس من حفيظة المسلمين وعدائهم لها، أو النظر إليها بعين الشك والريبة على الأقل.

= – إذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت فأطعت، فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي إياه؟

– إذ خلقني وكلفني على الإطلاق، وكلفني بهذا التكليف على الخصوص، فإذ لم أسجد لآدم فلم لعنني وأخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلا قولي: لا أسجد إلا لك؟

– إذ خلقني وكلفني مطلقاً وخصوصاً، فلم أطع فلعنني وطردني، فلم طرقني (جعل لي طريقاً) إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستي، فأكل من الشجرة المنهي عنها، وأخرجه من الجنة معي؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم، وبقي خالداً فيها؟

– إذ خلقني وكلفني عموماً وخصوصاً، ولعنني ثم طرقني إلى الجنة، وكانت الخصومة بيني وبين آدم، فلم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني، وتؤثر فيهم وسوستي ولا يؤثر فيّ حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين، كان أحرى بهم وأليق بالحكمة؟

– سلمت هذا كله، خلقني وكلفني مطلقاً ومقيداً، وإذ لم أطع لعنني وطردني، وإذا أردت دخول الجنة مكنني وطرقني، وإذ عملت عملي أخرجني ثم سلطني على بني آدم، فلم إذ استمهلته أمهلني، فقلت: ﴿ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ [سورة الأعراف، آية ١٤]، ﴿ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ۞ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ﴾ [سورة الحجر، آية ٣٧ – ٣٨]. وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني وما بقي شر ما في العالم؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟

الملل والنحل، ج١ ص١٤ – ١٦.

وانطلاقاً من هذه الغاية، فإننا نجده يقول، بعد ذكر شبهات إبليس: ((فاللعين الأول لما حكَّم العقل على من لا يحكم عليه العقل، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق، أو حكم الخلق في الخالق، والأول غلو والثاني تقصير، فصار من الشبهة الأولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض، حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الإله، وصارت من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة، حيث قصروا في وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين. فالمعتزلة مشبهة أفعال، والمشبهة حلولية الصفات، وكل واحد منهم أعور بأي عينيه شاء))[٢٣].

وعلى هذا الأساس، فإن الشهرستاني قد جعل جميع مذاهب المسلمين، عدا مذهبه، منسوبة إلى حزب الشيطان، وكأنهم جميعاً ضالون ومذاهبهم خاطئة، وليس من مذهب يحتوي على الحق كله وليس فيه أية ضلالة سوى مذهب أهل السنة من الأشاعرة الذي ينتمي إليه الشهرستاني. وهو حكم إن لم يكن خاطئاً على الأقل من وجهة نظر من يقع عليهم، فإنه لا يخلو من تعسف وتعصب عقائدي مذهبي ما كان لمثل الشهرستاني أن ينساق إليه.

ومما يوضح ذلك ويؤكده أن الشهرستاني قد أراد أن يؤكد ما لفرق المعتزلة والشيعة والخوارج وآرائهم من صلة بإبليس ومعصيته، وما نتج عنها من شبهات، فذكر عن المعتزلة مثلاً أن تحكيمهم العقل في كل شيء، وطلب علته، وإعمالهم العقل في الشرع بدرجة أفضت إلى قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والأصلح على الله تعالى، يعد خروجاً صريحاً على الشرع، وتحكيماً للهوى في مقابلة النص، واستكباراً على الأمر الشرعي بقياس العقل، وهذا ما حدث من اللعين

---

(٢٣) الملل والنحل، ج١ ص١٨.

الأول إبليس، فقد طلب العلة في الخلق أولاً، والحكمة في التكليف ثانياً. والفائدة من تكليف السجود لآدم ثالثاً. وقد نشأ عن ذلك أيضاً مذهب الخوارج [٢٤].

وبالإضافة إلى ذلك، فإننا قد نشير في غير هذا الموضع إلى بعض المآخذ على الشهرستاني في هذا الكتاب الذي نتناوله بالبحث والدراسة، وذلك من حيث إنه قد نسب فكر بعض فلاسفة اليونان الأقدمين إلى معين النبوة وأخذهم عنه، وذلك بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من رد مذاهب الفِرق الإسلامية إلى شبهة إبليس في احتكامه إلى العقل في مقابلة النص الإلهي.

وتأسيساً على ذلك، فإنه يمكن القول بأن ما أورده الشهرستاني عن المذاهب والمعتقدات التي تخالف معتقده من المحتمل أن يكون موضع شك، في بعض الأحيان على الأقل. الأمر الذي قد يقلل من القيمة العلمية لهذا الكتاب، أي كتاب ((الملل والنحل))، خاصةً إذا توافرت الكتب الأصلية لأصحاب هذه الديانات والفِرق.

ومع ذلك، فإننا نلاحظ أن الشهرستاني قد حاول أن يؤكد على التزامه بالموضوعية، وذلك عندما قصد إلى وضع مؤلفه قيد البحث والمناقشة، حيث آثر أن ينبه الأذهان إلى مسلكه في هذا الكتاب مشيراً إلى التزامه بهذه الموضوعية عندما قال: ((وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم. من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده. وأعين حقه من باطله. وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات ونفحات الباطل))[٢٥].

---

(٢٤) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٢٥) الملل والنحل، ج١ ص١٤.

وربما يعني ذلك أن ما أشرنا إليه من مآخذ على الشهرستاني ربما لا تقـدح في موضوعيته، لأنها إذا قورنت بباقي آرائه وأحكامه الأخـرى لغلبـت دقتـه وموضوعيته في هذه على تساهله ومغالاته في تلك.

ومما يدعو إلى قبول ما نذهب إليه أنه من المعلوم أن الموضوعية الكاملة لا تتحقق على وجه الإطلاق في البحوث العلمية الـتي تكـون في مجـال العلـوم الإنسانية.

قضية الأصول اليهودية للفلسفة اليونانية في رأي الشهرستاني

لقد تطرق الشهرستاني إلى الحديث عن قضية الأصول اليهودية للفلسفة اليونانية في كتابه قيد البحث والمناقشة، وذلك على نحو استطرادي عابر عندما كان يتحدث عن حكماء اليونان.

فلقد زعم الشهرستاني أن بعض فلاسفة اليونان الأقدمين قد استقوا علومهم وحكمتهم من بعض الأنبياء كداود وسليمان ولقمان الحكيم. وهذا خطأ.

وعلى سبيل المثال وليس الحصر، فإنه يمكن الإشارة إلى قوله عن فيثاغورس: « .... وكان في زمان سليمان النبي ابن داود (عليهما السلام). قد أخذ الحكمة من معدن النبوة. وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين »[٢٦].

وكذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى قوله عن أنباذوقليس: « هو من الكبار عند الجماعة، دقيق النظر في العلوم، رقيق الحال في الأعمال. وكان في زمن داود النبي (عليه السلام). مضى إليه وتلقى منه العلم، واختلف إلى لقمان الحكيم، واقتبس منه الحكمة. ثم عاد إلى يونان »[٢٧].

وفي هذه المناسبة، فإنه يمكن الإشارة إلى أنه إذا كان ما ذهب إليه الشهرستاني من أن هذين الفيلسوفين قد أخذا علمهما واقتبسا حكمتهما من معين النبوة يعتبر صحيحاً، فإن هذا يعني أن عقيدتهما كانت متمشية مع عقيدة الأنبياء

(٢٦) الملل والنحل، ج٢ ص١٣٢.

(٢٧) الملل والنحل، ج٢ ص١٢٦.

اللذين أخذا عنهم، وخاصةً ما تتضمنه هذه العقيدة من وحدانية الله وصفاته، وخلقه للعالم وتصرفه فيه وتدبيره له، وكذا ما يتصل باليوم الآخر وما يكون في المعاد من جزاء أخروي ثواباً وعقاباً .

إلا أننا نستطيع أن نؤكد أن ما نقل إلينا من مذهبي هذين الفيلسوفين وآرائهما لا يفيد اعتقادهما بهذه العقائد.

وعلى أية حال، فإنه يمكن تقديم تبرير لهذه الصورة غير الصحيحة التي رسمها الشهرستاني لكل من فيثاغورس (عاش في القرن السادس قبل الميلاد) وأنباذوقليس (عاش في القرن الخامس قبل الميلاد) بالقول بأنه ربما يكون قد اطلع على بعض آرائهما ذات الطابع الروحاني والأخلاقي الذي هو قاسم مشترك بين معظم الأديان، فراقته هذه الأفكار وظن أن مذهبيهما يمكن صياغتهما في ضوء العقيدة الدينية.

فربما يكون الشهرستاني قد أعجب بالجانب الروحي والنزعة التصوفية والاتجاه الأخلاقي في شخص فيثاغورس ومذهبه الذي كان يدعو إلى التطهر بالزهد والتقشف إعلاءً من شأن الروح التي هي عنده جوهر إلهي خالد والتي كان لها وجود سابق على تعلقها بالبدن في هذا العالم، ولابد من تطهيرها بالعلم والزهد والأخلاق الفاضلة حتى تتخلص من البدن الذي يعد سجناً لها حيث تحول شهواته بينها وبين اتصالها بالعالم العلوي الروحاني الذي يعلو على العالم السفلي الجسماني، وكذلك فكرة العدد التي تفضي إلى القول بأن الواحد هو أصل الوجود. ومن الواضح أن هذه الأفكار الفيثاغورية تتسق في جوهرها مع فكر الشهرستاني، وإن كان قد أعرض عن مذهب فيثاغورس في التناسخ لما فيه من تعارض صريح مع فكرة المعاد والجزاء الأخروي حسبما تصوره العقيدة الإسلامية.

هذا فيما يتعلق بموقف الشهرستاني من فيثاغورس. أما فيما يتعلق بموقفه من أنباذوقليس، فإنه يمكن الإشارة إلى أنه من المحتمل أن يكون قد راقه ما وصل إليه من آراء منحولة على أنباذوقليس مثل نزعته الروحية واتجاهه الإشراقي وما نسب إليه من كلام في الألوهية والنبوة والمعاد، وهذه آراء من الواضح أنها تمثل الصورة المشوهة التي وصلت إلى المسلمين عن أنباذوقليس. والغريب أن الشهرستاني مع نزعته العقلية واتجاهه النقدي لم يستطع أن يميز بين صورة أنباذوقليس الحقيقية وصورته المشوهة، حيث إنه قد خلط كلامه عن المحبة والكراهية بآراء أخرى يصعب إثبات صحة نسبتها إليه.

ويبدو أن الشهرستاني لم يخطئ فقط في القول بأن كلا من فيثاغورس وأنباذوقليس قد أخذ آرائه عن الديانة اليهودية، بل إنه قد أخطأ أيضاً عندما أطلق هذا الحكم على بعض الطبيعيين الأوائل من فلاسفة اليونان مثل طاليس (عاش في القرن السادس قبل الميلاد) وانكسيمانس (عاش في قرن السادس قبل الميلاد).

فمن الملاحظ أن الشهرستاني بعد أن عرض آراء طاليس في العالم والخلق والإبداع، فإنه قد ربط، في شيء من التعسف، بينها وبين ما جاء في توراة موسى (عليه السلام)، وقد أكد على ذلك عندما قال: ((وكأن طاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية))[٢٨].

وقد ذكر ذلك عن انكسيمانس عندما قال: ((وهو على مثال مذهب طاليس. إذ أثبت العنصر والماء في مقابلته، وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابلته، ونزل العنصر منزلة القلم الأول والعقل منزلة اللوح القابل لنقش الصور. ورتب الموجودات على ذلك الترتيب. وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس. وبعبارات القوم التبس))[٢٩].

---

(٢٨) الملل والنحل، ج٣ ص١٢٢.

(٢٩) الملل والنحل، ج٣ ص١٢٦.

ويمكن الإشارة إلى أنه من الواضح أن ما ذكره الشهرستاني عن هذين الفيلسوفين الطبيعيين لا يدخل إلا في إطار الصورة المشوهة عن فلاسفة اليونان التي انتقلت إلى العالم الإسلامي بطريقة غير واضحة تماماً. ولكننا، مع ذلك، لا ندري حقيقة الدافع الذي حدا بالشهرستاني إلى أن يجعل فلاسفة اليونان من الطبيعيين الأوائل من المؤمنين الموحدين.

وعلى أي الأحوال، فإننا نود في هذا المقام أن نؤكد على وجهة نظر أحد ثقات الباحثين التي مؤداها أن « مؤلفي العرب كالشهرستاني والقفطي وأمثالهما قد خلطوا حقاً وباطلاً، فكثيراً ما نسبوا القول إلى غير قائله، وترجموا حياة الفيلسوف ترجمة لا يقرها التاريخ الصحيح، وخلعوا عليها من خيالهم الإسلامي ما لا يتفق وحياة الفلاسفة اليونانيين الوثنيين » ، ثم إنهم قد دعموا ما خلعوه عليهم من خيالهم الإسلامي بالقول بأنهم قد أخذوا عن الديانة اليهودية.

والحقيقة التي لابد من التنويه إليها في هذا المقام أن قضية الأصول اليهودية للفلسفة اليونانية كانت مثارة منذ عهد قديم على أيدي المفكرين اليهود بصفة خاصة.

ويمكن توضيح ذلك بالقول بأنه على الرغم من أن الفكر اليهودي، وخاصة في العصر القديم، كان لا ينفك عن الدين بأية حال من الأحوال، فإننا نلاحظ أن اليهود الذين عاشوا في الإسكندرية في ذلك العصر قد حاولوا التوفيق بين نصوص التوراة والفلسفة اليونانية. وقد بالغ بعضهم عندما حاول إرجاع الفلسفة اليونانية إلى أصول يهودية، حيث ظهر الادعاء بأن طاليس قد استضاء في فلسفته بضوء التوراة، وأن نور الوحي الإلهي قد فاض على فلسفته، أو أن أنباذوقليس كان تلميذاً لداود النبي، أو أن أفلاطون ليس إلا موسى يتكلم الإغريقية، أو أن فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو كانوا جميعاً تلاميذ اليهود. وقد رُوي عن أحد تلاميذ أرسطو أنه التقى

بيهودي في آسيا فحاوره في بعض النظريات الفلسفية محاورة استفاد منها أرسطو من اليهودي أكثر مما استفاده اليهودي منه. وبالجملة، فقد حاول اليهود الترويج للقول بأن ما عند الإغريق من فلسفة وعلم قد أخذوه عن الإسرائيليين. ويبدو أن هذه الأضلولة كانت ذائعة في العصر العباسي ذيوعاً تاماً على أنها حقيقة لاشك فيها، حتى إن إخوان الصفا كانوا مؤمنين بها ولذلك أثبتوها في رسائلهم [٣٠].

ويبدو أن إخوان الصفا قد تبنوا القول بأن الفلسفة اليونانية مأخوذة عن الديانة اليهودية، وقد يتضح ذلك من تلك الإشارة الرمزية التي وردت في الرسالة الثانية والعشرين من رسائل إخوان الصفا (وهي الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات وعنوانها ((في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها))) ، تلك الإشارة التي مفادها أنه إذا كان كل شخص من الأشخاص المجتمعين يفتخر بما لدى بلاده من فضائل، فإن ((صاحب العزيمة)) قد حاول بيان حقيقة الأمر بصدد هذه الفضائل. فعندما تحدث اليوناني عن فضائل اليونانيين من أنهم أصحاب العلم والفلسفة، رد عليه ((صاحب العزيمة)) بقوله: ((من أين لكم هذه العلوم والحكمة التي ذكرتها وافتخرت بها، لولا أنكم أخذتم بعضها من آل إسرائيل أيام بطليموس، وبعضها من علماء أهل مصر أيام مسيطوس، فنقلتموها إلى بلادكم، ونسبتموها إلى أنفسكم؟)) [٣١]. وقد أقر اليوناني بذلك، حيث حاول أن يبرر أخذ اليونانيين عن العبرانيين بأن التأثير والتأثر في مجال العلوم والفلسفة أمر شائع بين جميع الأمم. وقد أقر الحكيم الذي كان يفصل بين المتجادلين بأن ذلك صحيح، لأنه ((إنما تكثر العلوم في أمة دون أمة، وفي وقت دون وقت من الزمان. فإذا صار المُلك والنبوة فيها فتغلب سائر

(٣٠) راجع: دكتور محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، القاهرة ١٩٣٨، ص٣٣٩ – ٣٤٠.

(٣١) إخوان الصفا: الرسائل، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٧، ج٢ ص٢٨٨.

الأمم، وتأخذ فضلها وفضائلها وعلومها وكتبها، فتنقلها إلى بلادهم وينسبونها إلى أنفسهم))[٣٢].

ويتضح من ذلك أن إخوان الصفا كانوا يميلون إلى القول بتأثر فلاسفة اليونان بما جاء في التوراة من آراء ذات طابع فلسفي. إلا أنه من الملاحظ أن إخوان الصفا قد أومأوا إلى ذلك إيماءً خفيفاً، إذ إنهم لم يصرحوا بذلك تصريحاً دقيقاً، وإنما أوردوه ضمن بعض قصصهم الرمزية التي أرادوا من خلالها عرض آرائهم المضنون بها على غير أهلها.

ويبدو أن إخوان الصفا لم يكونوا هم الوحيدين الذين تبنوا هذا الرأي، إذ إنه من الثابت أن هناك مفكرين آخرين قد رددوا هذه الفكرة. وقد كان الشهرستاني واحداً من هؤلاء الذين صرحوا بهذه الفكرة تصريحاً واضحاً.

وعلى أي الأحوال، فإنه إذا كان من الثابت أن موسى (عليه السلام) قد عاش في منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد [٣٣]، فإنه ليس هناك ما يمنع من تأثر فلاسفة اليونان بالعقيدة اليهودية. إلا أن خطأ الشهرستاني يبدو واضحاً في نسبة آراء خاطئة إلى بعض فلاسفة اليونان ثم رد هذه الآراء المنسوبة إليهم خطأ إلى تأثرهم بالعقيدة اليهودية.

---

(٣٢) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٣٣) إذا كان ليس هناك ذكر لتاريخ ميلاد أو وفاة موسى في التوراة، فإن هناك بعض المفسرين اليهود قد ذكروا أن مولده كان في منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

الالتزام بالوصف وتجنب التفسير

إذا كنا قد أشرنا في غير هذا الموضع إلى أن الدراسات المقارنة بصفة عامة وفي مجال الأديان بصفة خاصة إنما تعتمد أساساً على الوصف، حيث إن الباحث لا يتدخل بقدر المستطاع في عرض موضوع بحثه وإبداء الأحكام التقييمية بصدده وما يستتبع ذلك من تجنب التفسير، فإنه من الملاحظ أن الشهرستاني قد التزم إلى حد كبير باتباع هذا المنهج، وإن كان قد خالف ذلك في بعض الأحيان.

ومما يؤكد التزام الشهرستاني باتباع منهج الوصف وتجنب التفسير في كتابه قيد البحث والمناقشة أنه لم يقم بوضع خاتمة لهذا الكتاب يوضح فيها النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة للأديان والآراء، وكأنه بذلك كان يريد أن يترك للقارئ الحرية في استنتاج الآراء التي يمكن أن يتوصل إليها بنفسه ومن غير توجيه من المؤلف. وهذه قد تُعتبر إحدى مميزات الكتابة العلمية، حيث إنه من المعلوم أن الوصف يُعتبر أهم الخطوات التي يقوم بها الباحث في مجال علم مقارنة الأديان، بينما لا يقوم بالتفسير إلا في أضيق نطاق ممكن وإذا دعت الضرورة إلى ذلك، كما أشرت إلى ذلك في موضع سابق من هذه الدراسة.

ومع ذلك، فإنه من الملاحظ أن الشهرستاني في حديثه عن الملل والنحل المختلفة قد أبدى بعض الأحكام التقييمية أو التفسيرية. فهو مثلاً قد كشف عن طبيعة العلاقة بين مذاهب أكثر الفرق الإسلامية بعضها ببعض عندما قال: ((الفريقان من المعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضاد. وكذلك القدرية والجبرية، والمرجئة والوعيدية، والشيعة والخوارج. وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلاً في

كل زمان))[٣٤]. ويبدو أن الشهرستاني كان على حق إلى حد ما، إذ إن الدراسة المقارنة للأديان والفرق قد تؤيد رأيه.

وكذلك حكمه على أبي الهذيل العلاف، ذلك الحكم الذي قال فيه بأنه ((شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة والمناظر عليها)). ثم قيَّم موقفه من مسألة القَدَر فقال: ((قوله في القدر مثل ما قاله أصحابه، إلا أنه قَدَري الأولى، جبري الآخرة))[٣٥]. ويبدو أن هذا الحكم يمكن أن يكون في غاية الدقة والوضوح والصدق، وذلك على الرغم من أنه قد صاغه في عبارة موغلة في الإيجاز.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن حسه النقدي قد يبدو بوضوح عندما كان يقدم لتصنيفه لأهل الفرق والمذاهب والمقالات بقوله: ((من المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما، في مسألة ما، عُدَّ صاحب مقالة، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد. ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلاً معدوداً في عداد أصحاب المقالات)) .

كما أنه كان يرى أنه لابد من ((ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، بحيث يعد صاحبه صاحب مقالة)) . ومن ثم، فإنه كان يعيب على المصنفين للمقالات قبله أنهم لم يعتنوا بتقرير هذا الضابط، وإنما استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر وأصل مستمر. وقد حصرها الشهرستاني في أربع قواعد هي الأصول الكبار.

((القاعدة الأولى: الصفات والتوحيد فيها. وهي تشتمل على مسائل: الصفات الأزلية إثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة. وبيان صفات الذات وصفات الفعل، وما

(٣٤) الملل والنحل، ج١ ص٤٣.

(٣٥) الملل والنحل، ج١ ص٥١.

يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل وفيها الخلاف بين الأشعرية والكَرَّامية والمجسمة والمعتزلة » .

« القاعدة الثانية: القَدَر والعدل فيه. وهي تشتمل على مسائل: القضاء والقدر. والجبر والكسب وإرادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم، إثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة. وفيها الخلاف بين القدرية والنجارية والجبرية والأشعرية والكَرّامية ».

« القاعدة الثالثة: الوعد والوعيد والأسماء والأحكام. وهي تشتمل على مسائل: الإيمان والتوبة، والوعيد والإرجاء، والتكفير والتضليل، إثباتاً على وجه عند جماعة ونفياً عند جماعة. وفيها الخلاف بين المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكَرّامية » .

« القاعدة الرابعة: السمع والعقل والرسالة والإمامة. وهي تشتمل على مسائل: التحسين والتقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة في النبوة، وشرائط الإمامة، نصاً عند جماعة وإجماعاً عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع. والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكَرّامية والأشعرية » .

« فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد، عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة. وإن وجدنا واحداً انفرد بمسألة، فلا نجعل مقالته مذهباً وجماعته فرقة، بل نجعله مندرجاً تحت واحد ممن وافق سواها مقالته، ورددنا باقي مقالاته إلى الفروع التي لا تعد مذهباً مفرداً. فلا تذهب المقالات إلى غير النهاية. فإذا تعينت المسائل التي هي قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق الإسلامية، وانحصرت كبارها في أربع بعد أن تداخل بعضها في بعض »[٣٦].

---

(٣٦) الملل والنحل، ج١ ص١٢ – ١٣.

إلا أنه من الملاحظ أن الشهرستاني قد التزم بهذه القواعد باعتبارها الضابط الذي على أساسه يصنف الفرق الإسلامية، وذلك من غير أن يلتزم بها في الحديث عن الفرق غير الإسلامية.

وعلى أية حال، فإنه يمكن التأكيد على القول بأن الشهرستاني كان أميناً إلى أقصى درجة ممكنة فيما أشار إليه من مذاهب وآراء، سواء أكانت هذه الإشارات بقصد التأريخ أم كانت بقصد التحليل والنقد. والناظر في الكتاب قيد البحث والمناقشة يدرك أن الشهرستاني كان ملماً بتاريخ الفرق الإسلامية وآرائها إلماماً دقيقاً، حيث إنه قد تحدث عنها بدرجة جعلت الباحثين منذ القرن التاسع عشر يعولون عليه كثيراً، بل ولا يزالون يعولون عليه حتى اليوم في معرفتهم بمذاهب هذه الفرق أو غيرها من المذاهب.

النزعة النقدية عند الشهرستاني

إذا كان من الثابت أن الدراسة العلمية للأديان كما تبدو بصفة خاصة في علم مقارنة الأديان تعتمد أساساً على المنهج الوصفي الذي يبتعد إلى حد كبير عن الاعتماد على الأحكام التقييمية والتفسيرية التي يصدرها الباحث على الدين أو المذهب محل الدراسة، وإذا كنا قد أشرنا، في غير هذا الموضع، إلى أن الشهرستاني لم يهتم كثيراً بتفسير بعض القضايا والمسائل الموجودة في الأديان والمذاهب التي كتب عنها، فإنه لابد من التساؤل هنا عما إذا كان قد سار على هذا النهج فيما يتعلق بالأحكام التقييمية.

إن الإجابة عن هذا التساؤل تقتضي منا أن نشير إلى أن الشهرستاني لم يلتزم بهذا الجانب المنهجي، إذ إنه من الملاحظ أنه في كثير من الأحيان كان يتحدث عن المذاهب الدينية مردفاً هذا الحديث ببعض الأحكام النقدية.

وقد يتضح ذلك لمن يطالع الفصل الذي كتبه عن المعتزلة، إذ إنه قد حاول أن يربط بعض آراء المعتزلة بآراء لفلاسفة اليونان. وقد يطول بنا الحديث لو أننا قد حللنا انتقاداته لمذهب المعتزلة. لذلك، فإننا سنضرب صفحاً عن ذلك، لأنه من الواضح أن مثل هذه الانتقادات قد كانت من وجهة نظره باعتباره مفكراً أشعرياً في المحل الأول.

وما يقال عن المعتزلة يمكن أن يقال أيضاً عن الشيعة. فلقد عقد الشهرستاني لمذهبهم ذي الاتجاهات المختلفة فصلاً مطولاً في كتابه المذكور ضمّنه الكثير من آرائه النقدية تجاههم. ومن الواضح أن هذه الانتقادات كانت أيضاً من وجهة نظره باعتباره مفكراً شعرياً.

وربما يعني ذلك أن النـزعة المذهبية الكلامية لدى الشهرستاني كانت مسيطرة عليه أثناء بحثه للمذاهب والفرق الدينية والإسلامية بصفة خاصة. الأمر الذي قد يتعارض مع ضرورة الالتزام بالموضوعية، كما أشرنا إلى ذلك في غير هذا الموضع، تلك الموضوعية التي تعتبر سمة مهمة من السمات التي تميز المنهج الوصفي الذي تعتمد عليه الدراسات المقارنة بصفة عامة ومقارنة الأديان بصفة خاصة.

وبالإضافة إلى النـزعة النقدية لدى الشهرستاني التي ظهرت في حديثه عن المذاهب والفرق الإسلامية، فإنه من الملاحظ أنه هذه النـزعة قد ظهرت أيضاً في حديثه عن بعض الديانات والنحل، حيث إنه قد عقد فصلاً مطولاً ذكر فيه مناظرات مسهبة تصور أنها قد جرت بين الصابئة الذين وسمهم بـ « أصحاب الروحانيات » وبين الحنفاء حول المفاضلة بين الملائكة والرسل الروحانيين الذين يتعصب لهم الصابئة وبين الأنبياء البشريين الذين يؤمن بهم ويدافع عنهم الحنفاء [٣٧]. ومن الواضح أن هذه المناظرات قد دارت حول مسألة النبوة.

وطبقاً للقراءة المتأنية لهذه المناظرات، فإنه يمكن الإشارة إلى أمرين متعلقين بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وهو أن الشهرستاني كانت له نزعات نقدية وتقييمية بدت بوضوح أثناء دراسته العلمية للأديان. ويمكن الإشارة إلى هذين الأمرين في شيء من الإيجاز كما يلي:

- يتمثل الأمر الأول في أن الآراء والردود والانتقادات التي أجراها الشهرستاني على لسان الحنفاء ضد الصابئة ليست إلا آراءه وردوده الخاصة به التي كان ينتقض بها آراء الصابئة في إنكارهم نبوة البشر وتفضيلهم الملائكة (التي هي

(٣٧) الملل والنحل، ج٢ ص٦٣ – ١٠٢.

عندهم المتوسطات الروحانية بين الله تعالى والبشر) على الأنبياء البشريين. وذلك من وجهة نظره باعتباره متكلماً أشعرياً في المحل الأول.

– ويتمثل الأمر الثاني في أن ردوده هذه لم تقتصر على كونها تفنيداً ونقضاً لآراء الصابئة في النبوة، وإنما بث فيها الشهرستاني آراء أخرى له في الإنسان وفي النفس الإنسانية من حيث ماهيتها ومراتبها واختلافها بالجوهر والنوع. ثم تحدث بالتفصيل عن قواها المختلفة النظرية والعملية، وعن صلتها بالبدن، كما تحدث عن المعاد الجسماني والروحاني.

ويمكن الإشارة هنا على وجه الإجمال إلى أن الشهرستاني، شأنه في ذلك شأن العديد من الأشاعرة في مرحلة علم الكلام الفلسفي، قد تبنى بعض آراء الفلاسفة في النفس الإنسانية، وهي تلك الآراء التي أجراها على لسان الحنفاء الذين صرح بانتمائه إليهم.

وأياً ما كان الأمر، فإننا نستطيع أن نؤكد على القول بأنه مع أن الشهرستاني قد خصص هذا الكتاب ليؤرخ به للديانات والملل والنحل والمذاهب الكلامية والفلسفية والدينية سواء ما كان منها إسلامياً أو غير إسلامي، ومع أنه قد صرح بأن هذا الكتاب يحوي ما وجده من مقالات أهل العالم وأنه نقلها على ما وجدها عندهم وأنه لم يكن له فيها كثير تصرف سوى استيعاب المقالات والمذاهب كلها وحسن ترتيبها وجودة نقلها (٣٨). فإن الذي يطلع على هذا الكتاب بإمعان وترو يستطيع بسهولة أن يدرك أنه لم يخل من آراء ووجهات نظر نقدية يوردها

---

(٣٨) وقد اعتبر بعض الباحثين المعاصرين ذلك من أسبق المحاولات لدراسة تاريخ الأديان في أية لغة، وأكثر موضوعية من كتاب « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادي.

الشهرستاني خلال عرضه للمذاهب المختلفة باعتبارها تعليقات أو إشارات عابرة تنبه الأذهان إلى بعض مواضع الضعف في هذه المذاهب.

وهكذا. فإننا نستطيع أن نستخلص مما سبقت الإشارة إليه أن الشهرستاني مع حرصه على عرض آراء أصحاب الأديان والمذاهب والفرق التي تحدث عنها عرضاً موضوعياً، فإنه كان في بعض الأحيان يقدم تعليقات نقدية على هذه الآراء، وذلك من وجهة نظره باعتباره متكلماً أشعرياً.

ومن الممكن أن يقال هنا: إن الشهرستاني عندما أورد آراءه النقدية في مجال عرضه للملل والنحل، فإنه قد تخلى، عن وعي أو عن غير وعي منه، عن الالتزام بالموضوعية التي تعتبر خاصية مهمة من خصائص التفكير العلمي.

الاعتراف بالقصور والتقصير في البحث

لقد صرح الشهرستاني في آخر كتاب «الملل والنحل» قائلاً: «هذا ما وجدته من مقالات أهل العالم، ونقلته على ما وجدته، فمن صادف فيه خللاً في النقل فأصلحه أصلح الله عز وجل بفضله حاله»[٣٩].

ومن الواضح أن هذه العبارة تعني، في المحل الأول وقبل كل شيء، أن الشهرستاني كان يعترف بأن في كتابه بعض جوانب القصور. وهذه لفتة تُحسب له لا عليه، لأنها لا تعبر عن تواضع العلماء فحسب، وإنما هي تعبير عن الرغبة المتواصلة في استكمال البحث العلمي. ولا يخفى على أحد من المشتغلين بالدراسات العلمية وخاصةً في مجال العلوم الإنسانية أنه ليس هناك بحث علمي مكتملاً تماماً، وإنما لابد أن يكون فيه بعض الهنات أو توجد عليه بعض الملاحظات.

ومن أجل ذلك، فإننا لا نعدو الصواب إذا ذكرنا أن الشهرستاني كان على حق عندما أشار إلى هذه الإشارة. وهذا أمر يجب أن يحتذى به في مجال البحث العلمي في أي مجال من المجالات المعرفية وخاصة في مجال العلوم الإنسانية.

(٣٩) الملل والنحل، ج٣ ص١١٠.



تعقيب

هكذا. فإنني قد أشرت فيما سبق إلى أهم الملاحظات. التي يمكن أن يتوصل إليها الباحث المدقق. على كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني. باعتباره من أهم النماذج التي قدمها مفكرو الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان.

ومن الجدير بالذكر. في هذا المقام. أنه إذا كانت بعض هذه الملاحظات تنطبق على هذا الكتاب دون غيره من الكتب التي عالجت الموضوع نفسه، فإن بعضها الآخر ينطبق على كتب أخرى وضعها مفكرو الإسلام في هذا الصدد، سواء أكان مؤلفوها قد جاءوا قبل الشهرستاني أم بعده، كما أشرت إلى ذلك في مواضع سابقة من هذه الدراسة.

وأخيراً، وليس آخراً، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه يمكن أن يقال، إحقاقاً للحق: إنه رغم وجود بعض المآخذ، وخاصةً على المستوى المنهجي، على هذا الكتاب قيد البحث والمناقشة، فإنه مع ذلك يُعتبر نموذجاً جديراً بالاهتمام، من حيث اعتباره مصدراً مهماً من مصادر علم مقارنة الأديان. ويمكن أن تُضم إليه كتب أخرى لمفكري الإسلام في هذا المجال.

الفصل الثامن

فلسفة الدين عند ابن رشد

تمهيد

بعد أن تحدثنا في الفصول السابقة عن الدراسات العلمية للأديان وما بذله مفكرو الإسلام من جهود في مجال علم مقارنة الأديان، فإننا سنحاول في هذه العجالة إلقاء الضوء على نموذج من النماذج التي قدمها مفكرو الإسلام في مجال فلسفة الدين، وذلك باعتبار أن فلسفة الدين يمكن أن تمثل الثمرة الأساسية لعلم مقارنة الأديان.

وفي هذه العجالة، فإننا سنحاول إلقاء الضوء على بعض الجوانب المتعلقة بفلسفة الدين من وجهة نظر ابن رشد. حقيقة، إن ابن رشد لم يخصص مؤلفاً من مؤلفاته أو جزءاً منها للحديث عن فلسفة الدين تحت هذا الاسم الذي لم يعرف في تاريخ الفكر الفلسفي إلا في العصر الحديث، إلا أنه مع ذلك قد تعرض للحديث عن بعض القضايا التي يتضمنها البحث في فلسفة الدين. وقد كان شأنه في ذلك شأن العديد من الفلاسفة في العصرين القديم والوسيط.

وفيما يلي، وبعد التعريف بابن رشد، فإننا سنحاول أن نلقي الضوء على وجهة نظر ابن رشد في القضايا التالية :

- التوفيق بين الدين والفلسفة.
- علاقة الدين بالعلم.
- الوظيفة الأخلاقية للدين.
- أسس الأديان.

وقبل أن نمضي قُدُماً في دراسة موقف ابن رشد من هذه المسائل، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن فيلسوفنا لم يكن يهدف إلى الحديث عن فلسفة الدين. ويبدو أن هذا هو الذي يفسر لنا عدم إشارة ابن رشد إلى مسائل مهمة في فلسفة الدين، مثل: تعريف الدين ونشأته وخصائصه، والسبب في تعدد المذاهب الدينية في إطار الدين الواحد، وما إلى ذلك من المسائل والقضايا التي يتضمنها البحث في فلسفة الدين.

التعريف بابن رشد

في بيئة عريقة ومن أسرة عُرفت بالعلم والثقافة والفقه وُلِدَ ابن رشد الفيلسوف، وهو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (سنة ٥٢٠ هجرية = ١١٢٦ ميلادية) في قرطبة، فتربى في أحضان والده الذي كان من كبار القضاة في الأندلس، وفي رحاب سيرة جده الذي كان قاضي القضاة بالأندلس أيضاً، مما أدى إلى نبوغه وتفوقه حتى بذَّ أقرانه في شتى العلوم.

فمن المعلوم تاريخياً أن جده الذي عُرف مثله بابن رشد والذي كان يسمى مثله محمداً كان عالماً وفقيهاً على مذهب الإمام مالك، وقد تقلد القضاء في قرطبة، وتوفي في العام الذي ولد فيه حفيده ابن رشد، وكذلك كان أبوه أحمد قاضياً بارعاً في الفقه والعلم.

ففي مثل هذه البيئة نشأ ابن رشد الفقيه الفيلسوف، فاتجه منذ صغره إلى طلب العلم، فدرس الفقه وحفظ « موطأ » الإمام مالك، وروى عنه الحديث، وحصل على إجازة في ذلك من والده.

كما درس علم الكلام من خلال مذهب الأشاعرة، ودرس الطب والرياضيات والمنطق، كما اهتم بالفلسفة التي برع فيها وتفوق ودافع عنها ضد الخصوم، ودعا إلى دراستها إلى أن توفي في مراكش (سنة ٥٩٥ هجرية = ١١٩٨ ميلادية) ليدفن في قرطبة.

ومن الثابت تاريخياً أن ابن رشد قد درس على أيدي أبرز علماء عصره الذين اشتهروا ببراعتهم في المجالات العلمية والمعرفية التي أشرنا إلى أن ابن رشد قد اهتم بدراستها.

وتروي المصادر التاريخية أن ابن رشد قد تولى منصب قاضي القضاة كما كان من شُرَّاح المذهب المالكي في الفقه.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد لقب ابن رشد باسم « الشارح الأكبر » واشتهر بذلك في العالم اللاتيني بصفة خاصة، وذلك نظراً لقيامه بشرح كتب أرسطو على أنحاء ثلاثة، حيث قام بتقديم شروح مطولة لها، ثم قدم لها شروحاً متوسطة، كما لخصها في الشروح المختصرة.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد لخص بعض مؤلفات أفلاطون مثل «الجمهورية» وغيرها، باعتبار أن كتاب أرسطو في «السياسة» لم يكن معروفاً في العالم الإسلامي، فاستعاض عنه ابن رشد بجمهورية أفلاطون، وذلك حتى يستكمل البناء الفلسفي الذي تمثله مؤلفات أرسطو في الموضوعات المختلفة.

وعلى أية حال، فإنه من الثابت أن ابن رشد قد تفوق في شتى المجالات والعلوم التي ولج بابها، فكانت له شهرته ومكانته العالية التي نال بسببها إعجاب الكثيرين وخاصةً في العالم اللاتيني.

ويبدو أن العلاقة بين العلماء والأمراء كانت أمراً حتمياً، خاصة مع مشاهير العلماء، مثل ابن رشد الفقيه الفيلسوف الشهير.

فلقد بدأت شهرة ابن رشد في ظل دولة الموحدين، وبالتحديد عندما استدعاه عبد المؤمن ابن علي أول ملوك هذه الدولة إلى مراكش (سنة ٥٤٨ هجرية = ١١٥٣ ميلادية) ، وذلك ليسترشد برأيه في إنشاء عدد من المدارس هناك على غرار مدارس الأندلس، وعندما قابله ابن رشد أعجب به الأمير أيما إعجاب، وعظمت مكانة ابن رشد عنده، وكذلك عظمت مكانته في عصر الخليفة أبي يعقوب

يوسف بن عبد المؤمن. وكان لعلاقة الصداقة التي كانت بين ابن رشد وابن طفيل (المتوفى سنة ٥٨١ هجرية = ١١٨٥ ميلادية) أثر في تعريف ابن رشد بهذا الخليفة الموحدي الذي كان يحترم العلم والعلماء.

ومما يروى حول لقاء ابن رشد بأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بوساطة ابن طفيل أن هذا الخليفة قد سأل عن رأي الفلاسفة في السماء أقديمة هي أم حادثة؟ فامتنع ابن رشد عن الجواب في البداية، ثم أجابه بعد ذلك فأعجب به الخليفة أشد الإعجاب، وأثنى عليه وأمر له بهدايا وحُلّة سنية، ثم كلفه الخليفة بعد ذلك بشرح كتب أرسطو، فاستجاب ابن رشد وقام بهذه المهمة على خير وجه، وذلك لجودة ذهنه وبراعته وحبه للفلسفة.

ثم مات الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (سنة ٥٨٠ هجرية = ١١٨٤ ميلادية) وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور، وتوطدت العلاقة بين هذا الأخير وابن رشد، وعظمت مكانته عنده، وقربه إليه بطريقة أقلقت ابن رشد نفسه، ثم بعد ذلك انقلب الخليفة عليه وأمر بنفيه وإحراق كتبه.

ويمكن إيجاز القول فيما يتعلق بمحنة ابن رشد بالإشارة إلى أن فيلسوف قرطبة كان قد نال مكانة عالية عند الخليفة أبي يوسف الذي لقب بالمنصور، حيث رفع هذا الخليفة ابن رشد إلى درجة عالية بالقدر الذي جعله يقلق لعلمه بأن كل ذي نعمة محسود، وأن أعداءه الحاقدين عليه لن يتركوه هكذا، فوقع ما توقعه ابن رشد بحدوث الفتنة عندما قام بعض الفقهاء والحاقدين عليه فأوقعوا بينهما، وهو ما أزرى به وجعل الخليفة يسومه سوء العذاب، ويعريه من كل نعمة كان قد أعطاه إياها، فنفاه إلى بلدة تسمى أليسانة كان معظم سكانها من اليهود، وذلك إمعاناً في العقاب والتعذيب.

ولقد اختلف الباحثون والمؤرخون في أسباب هذه المحنة التي حلت بابن رشد، وأرجعوها إلى أسباب ثلاثة :

– أسباب سياسية مردها إلى الخليفة ذاته الذي أراد أن يجمع قلوب الرعية حوله. فلقد كان الخليفة المنصور على وشك لقاء العدو، فأراد أن يؤمّن الجبهة الداخلية، وذلك بإبعاد المشتغلين بالفلسفة الذين كان يُنظر إليهم نظرة استهجان من قبل الجمهور.

– أسباب شخصية تتعلق بالخليفة ذاته، وهي أن ابن رشد عندما شرح كتاب « الحيوان » لأرسطو ذكر الزرافة وقال : إنه رآها عند ملك البربر، ومثل ذلك لم يَرُقْ للخليفة الذي كان يسمي نفسه ويسميه من حوله « أمير المؤمنين »، وإن كان ابن رشد قد رد على هذا وقال إنه أملاها : ملك البرين، فصُحفت إلى البربر.

– وهناك أسباب ثقافية مردها إلى خصومته مع الفقهاء والمتكلمين، وهي التي أفرزت عداءً وكيداً من الفقهاء والمتكلمين الذين كانوا ينقمون عليه بسبب مكانته من الخليفة الذي كان قد كرمه وغمره بعطفه ورفع منزلته، وهو ما دفعهم إلى الوقيعة به عند الخليفة بتحريف بعض آرائه ودس آراء أخرى عليه، واتهامه بالكفر والزندقة، وذلك لأنهم « رغبوا في الاستيلاء على الجو الفكري والنظر إلى علوم الأوائل على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها ».

والذي يجعلنا نرجح أن السبب الأول كان هو السبب الأساسي في محنة ابن رشد، بالإضافة إلى السببين الآخرين، أن هذه المحنة لم تقع على ابن رشد وحده، وإنما شملت رفاق ابن رشد وزملاءه من المشتغلين بالفلسفة وعلوم الأوائل. إلا أن ابن رشد كان من أكثر هؤلاء المشتغلين بالفلسفة في الأندلس في القرن السادس

الهجري (= الثاني عشر الميلادي) شهرة، الأمر الذي يخيل معه إلى البعض أن المحنة قد كانت خاصة بابن رشد.

وهكذا، فقد وقعت المحنة لابن رشد التي ظل يعاني من آثارها إلى أن عفا عنه الخليفة وأحسن إليه، ولكن بعد ذلك بقليل توفي ابن رشد (سنة ٥٩٥ هجرية = ١١٩٨ ميلادية)[1].

---

(١) انظر ما ذكرناه عن ابن رشد في كتبنا الآتية :

- نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١، ص٣٦٣ – ٤٢٣.
- أزمة الرشدية العربية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٣.
- قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٦، ص٢٥٩ – ٣٣٧.

التوفيق بين الدين والفلسفة

مدخـل :

يمكن الإشارة في هذا المقام إلى أن الدارس لفلسفة ابن رشد يستطيع أن يتبين أن هناك قضايا مهمة أثارت اهتمامه. كان من أهمها مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة. وهي المسألة التي احتلت مكانة كبيرة في اهتماماته ودفعته إلى التوفيق بينهما، وذلك لأسباب كثيرة يمكن أن نذكر من بينها :

– إنه كان فيلسوفاً متديناً، وذلك ما دفعه إلى أن يحرص على إظهار التوافق بين الدين والفلسفة.

– كما أنه قد تميز عمن سبقه من الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة بأنه كان فقيهاً وقاضياً، وكان عليه أن يبين للناس أن اشتغاله بالفلسفة لا يتعارض مع هذه الوظيفة الدينية التي يتقلدها والتي يجب عليه بمقتضاها أن يكون حارساً للشريعة عاملاً على تطبيق أحكامها.

– وذلك إضافة إلى مجيء ابن رشد بعد حملة الغزالي وهجومه الضاري على الفلسفة والفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » حيث ذكر الغزالي أن الفلسفة أدت بكثير من الناس إلى الكفر والإلحاد، فكان لزاماً على ابن رشد الفقيه الفيلسوف أن يرد على هذا الزعم مبيناً خطأه من صوابه.

– وقد تضاعف ذلك الاهتمام بالتوفيق بين الدين والفلسفة في ظل الظروف التي عاشها ابن رشد. وهي ظروف اقتضت أن يتصدى لهذه القضية بالذات نظراً لأن المذهب المالكي كان سائداً في الأندلس، حيث كان فقهاء المالكية لا يتحمسون للفلسفة، بل إن كثيراً منهم كانوا يعادونها ويحرمون الاشتغال بها.

أما المبادئ التي اعتمد عليها ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة، فكان أهمها:

- إن الدين يوجب التفلسف.
- إن الشرع فيه ظاهر وباطن.
- إن التأويل ضروري للتوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الدين والفلسفة[٢].

وفيما يلي كلمة موجزة عن كل مبدأ من هذه المبادئ.

* * *

الدين يوجب التفلسف:

من المرجح أن يكون ابن رشد قد توصل من خلال إمعانه في قراءة النصوص الدينية إلى « أن الدين أو الشرع يوجب النظر العقلي أو الفلسفي، كما يوجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته ».

ولقد ذكر ابن رشد آيات كثيرة من القرآن الكريم تدعو إلى التفكير والتدبر، منها على سبيل المثال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[٣]، وقد صرح ابن رشد بأن الاعتبار ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم، وهو القياس العقلي أو الشرعي والعقلي معاً.

وقد ذكر ابن رشد أنه لا مانع من الاستعانة بما قاله الفلاسفة السابقون حتى ولو كانوا على غير ملتنا.

---

(٢) انظر تفصيل ذلك في الكتاب الذي ألفه ابن رشد بعنوان: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق دكتور محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣.

(٣) سورة الحشر، آية ٢.

وقد رد على من قالوا بأن الفلسفة تؤدي إلى الكفر عندما ذكر أن السبب ليس هو الفلسفة، ولكن من يتناول الفلسفة، وضرب مثلاً على ذلك بمن يموت بسبب شرقه من الماء، فليس الماء هو الذي سبَّب الوفاة، ولكن حدوث أمر عارض عند شربه هو الذي أدى إلى الوفاة.

* * *

الدين أو الشرع له ظاهر وباطن :

ذهب ابن رشد إلى أن نصوص الشرع لها معنى جلي قريب وواضح، وأيضاً لها معنى خفي، أو بعبارة أخرى لها معنى ظاهر ومعنى باطن.

وقد صرح ابن رشد بأن الله تعالى قد قصد بذلك مراعاة اختلاف أنظار الناس وتباين قرائحهم، فجعل للشرع ظاهراً وباطناً.

ولذلك، فإن ابن رشد قد قرر أنه يجب على العامة أن يتقبلوا ظاهر النصوص من غير جدل أو تأويل، لأنهم ليسوا أهلاً لذلك، وإنما التأويل هو من شأن أهل البرهان، لأنهم هم الوحيدون القادرون على ذلك.

وطبقاً لذلك، فقد ذهب ابن رشد إلى أنه لا ينبغي أن تذاع التأويلات على العامة، بل يجب أن تكون في وسط الخاصة لمناسبتها لعقولهم.

* * *

ضرورة التأويل :

ذهب ابن رشد إلى أن التأويل ضروري لصالح الدين والفلسفة معاً، فإذا كان الدين يوجب النظر العقلي أو الفلسفي، فإنه من الواجب أن نلتمس تأويل ما لا يتفق مع العقل من النصوص.

ولقد صرح ابن رشد بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع والعقل.

ولقد قسم ابن رشد الألفاظ من حيث إمكانية تأويلها إلى أقسام أربعة هي :

– ما لا يجوز تأويله لموافقة ظاهره لباطنه.

– ما لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم، وذلك عندما يكون المعنى الظاهر ليس هو المراد من ألفاظ النص.

– ما لابد من تأويله، وإظهار هذا التأويل للجميع، وذلك إذا كان المعنى الظاهر من اللفظ رمزاً لمعنى خفي.

– ما يؤوله العلماء لأنفسهم، وذلك إذا كان ظاهر معنى اللفظ رمزاً ولا يُعرف مدلوله إلا بعلم بعيد، مثل الحديث الشريف: « الحجر يمين الله في الأرض»[٤]، فإن العلماء يؤولونه لأنفسهم ويُذكر للعامة أنه من المتشابه.

* * *

كلمة أخيرة :

هكذا، فإننا نلاحظ كيف أن ابن رشد قد حاول أن يوفق بين الدين والفلسفة. ويبدو أن هذه المحاولة من جانب ابن رشد قد واكبتها محاولة أخرى من جانبه للدفاع عن الفلسفة والتنظير لها بعد أن هاجمها أبو حامد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية = ١١١١ميلادية) في كتابه الشهير « تهافت الفلاسفة».

فلقد حاول ابن رشد أن يدافع عن الفلسفة ضد هجمات الغزالي، وذلك في مؤلفه الشهير « تهافت التهافت » الذي ألفه رداً على « تهافت الفلاسفة » للغزالي.

---

(٤) حديث ضعيف.

ويبدو أن ابن رشد لم يشـأ أن يسمي مؤلفه « تهافت الغزالي » لأن ذلك يعني أن فكر الغزالي متهافت، فسماه « تهافت التهافت » ليثبت بذلك مـا ورد في كتـاب الإمـام الغزالي « تهافت الفلاسفة » من تناقض وتعارض، فابن رشد إذن هاجم ما في الكتـاب من آراء ووافـق الغزالي في بعض الآراء، ولم يهاجم فكر المؤلف على عمومه.

ومن الممكن أن نؤكد على القول هنا بأنه من المرجح أن يكون الدافع الرئيس الذي دفع ابن رشد إلى تأليف هذا الكتاب هو ما أحدثه كتاب الغـزالي مـن ضـجة وتعارض في أذهان الناس، فقد جعلهم ينقسمون قسمين : فريق يهاجم الفلسفة، وفريق آخر يناصر الفلسفة ويعمل على تأويل الشرع لكي يتفق مع العقل.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هجوم الغزالي على الفلسفة قد وافـق طـابع الحياة الفكرية في الأندلس الذي كان يتسم بالحذر من الفلسفة والفلاسفة، وهو ما قاد إلى تعرض الفلاسفة للاضطهاد، واتهامهم بالزندقة من قبل أئمة الشريعة، كما كانت هناك مراسيم تحذر الناس من الفلاسفة لأنهم أشبه بالسموم السـارية في الأبدان، فاضطر الفلاسفة في بعض الأحيان إلى عدم إظهار علومهم خشـية الاضطهاد والانتقاد والتعذيب. لهذا كله كان يتوجب على أبي الوليد ابن رشد أن يهتم بقضية العلاقة بين الدين والفلسفة. ولقد نهض ابن رشد بهذه المهمة فقام بها خير قيام.

وهكذا يتضح كيف أن فيلسوفنا ابن رشد قد استطاع أن يدافع عـن الفلسفة، وصحح كثيراً من المفاهيم الخاطئة، وأزال اللبس عن كثير من المسائل التي كانت تفهم خطأ، وصرح بأنه لا خوف على الدين من الفلسـفة، وأورد كثيراً من آيات القرآن التي دعت إلى التفكر والتدبر في الكون وما فيه مـن مخلوقات.

علاقة الدين بالعلم

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً فقط، وإنما كان بالإضافة إلى ذلك رجل دين من الطراز الأول، إذ إنه كان فقيهاً على المذهب المالكي، وقد تولى وظيفة القضاء إلى أن أصبح قاضياً للقضاة، كما أنه من الثابت أنه كان رجل علم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، إذ إنه كان طبيباً ماهراً على المستويين النظري والتطبيقي، وذلك بالإضافة إلى اهتمامه بعلوم أخرى مثل علم الفلك وغيره، فإنه كان لابد أن يتطرق إلى قضية العلاقة بين الدين والعلم.

ومن الملاحظ أن ابن رشد قد تحدث عن العلاقة بين الدين والعلم في بعض المواضع التي يمكن أن نشير إليها على النحو التالي :

(**أولاً**) : لم ينس فيلسوفنا أنه فقيه بالإضافة إلى كونه طبيباً. فقد كان يدرك فيما يبدو أنه ليس هناك تعارض بين الدين والعلم، وإنما قد يحتاج كلٌ منهما إلى الآخر أو يستعين به. فعندما يرى الطبيب في بعض الحالات أن المريض يحتاج في علاجه إلى الخمور، فإن ابن رشد قد قرر في هذه الحالة أنه ينبغي أن « يرجع الطبيب إلى الفقيه من جهة والفقيه إلى الطبيب من جهة. أما رجوع الفقيه إلى الطبيب، فمن جهة أن الفقيه يأخذ من الطبيب مقدار الاضطرار، فيحلل أو يحرم لقوله تعالى :﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾. والطبيب يأخذ من الفقيه مقدار التحريم، فيأمر بالدواء أو يتجنبه إلى غيره »[٥].

---

(٥) ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية، تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي وسعيد زايد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ٢٠٠٥، ص ٤٢٣.

فمن الملاحظ أن ابن رشد في ذلك لم يشعر بتناقض بين الدين والطب. ولذلك، فإنه حينما تعرض للتداوي بالمحرمات مثل الخمر ومختلف الأنبذة، فإنه قد أفتى وهو الفقيه المتمكن من علاج المغشي عليه بجواز مداواته بشرب الخمر للضرورة. وقد قال في ذلك : ((وليس ها هنا شيء يقوم مقام الشراب، وإن كانت الشريعة حرمته، فإنه لصاحب هذه الحالة من معنى الميتة للمضطر، فلذلك فلتبادر وتعطيهم خبزاً منقعاً في شراب))، واقترح في موضع آخر أن يستعاض عن الخمر بالعسل، ويستعمله من يستجيز ذلك[6].

يتضح من ذلك أن ابن رشد الطبيب قد استفاد من ابن رشد الفقيه، وذلك باعتبار أن كلاً من الفقه والطب يتكاملان تكامل الدين والعلم.

(**ثانياً**) : لقد كانت نظرة ابن رشد إلى علاقة الدين بالعلم نظرة تكاملية، كما رأينا فيما يتعلق بالعلاقة بين الفقه والطب، كما أننا نلاحظ أن ابن رشد كان يؤكد على هذه العلاقة التكاملية بين الدين والعلم عندما كان يتحدث عن التشريح قائلاً : ((من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله))[7] . والحقيقة أن ابن رشد كان محقاً في ذلك، لأن هناك بعض العلماء المحدثين والمعاصرين يؤيدون ما ذهب إليه ابن رشد وإن اختلفت مجالات بحوثهم، حيث إنهم قد انتهوا إلى القول بأن دراسة الكون وما فيه من الكائنات لابد أن تؤدي إلى الإيمان بالله. وهذه مسألة قد نتطرق إلى الحديث عنها في غير هذا الموضع.

---

(٦) ابن رشد : الكليات في الطب، تحقيق دكتور سعد شيبان ودكتور عمار الطالبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٠.

(٧) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق دكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت بلا تاريخ، ص ٥٣٢.

الموسوعات والمعاجم الأجنبية

1- A Religious Encyclopedia, Article « Religion ».

2- The Chambers' Encyclopedia, Article « Religion ».

3- The Encyclopedia Britannica, Article « Religion ».

4- The Encyclopedia of Religion and Ethics, Article «Religion ».

ويمكن القول، تعليقاً على هذه الرواية، مع أحد الباحثين : لعل ابن رشد كان يذهب في ذلك إلى أن قصد القرآن العظة. وقد روى القرآن أن عاداً أهلكوا بريح صرصر عاتية. فموضوع العظة أن قصة عاد الذين يتناقل الناس أخبارهم ويتناقلون هلاكهم بالريح تكفي موعظة للناس، سواء أثبت وجودهم حقيقية أم لا. وهذا مذهب قوم من الفلاسفة يرون أن القصد أولاً وآخراً هو الموعظة. ولو كانت الموعظة مبنية على إشاعة. وهذا ما لا يرضي جمهور المؤمنين[١٢].

ومما يدل على صحة ذلك، أن ابن رشد كان يرى أن الغاية الحقيقية للدين إنما هي غاية خُلُقية، كما سنشير إلى ذلك بعد قليل. الأمر الذي قد يعني، كما يقول أحد الباحثين، أن ابن رشد كان مؤمناً إيمان الفلاسفة، على النحو الذي أشار إليه ابن طفيل في قصته الفلسفية « حي بن يقظان »[١٣]، وإن كان من الواضح أنه مع ذلك لم يهمل الجانب العملي من الدين من فرائض ومعاملات.

أضف إلى ذلك أنه من الممكن أن يقال في هذا الصدد : إن ابن رشد كان يفرق في نظرته إلى الدين بين المجال العقلي والمجال العاطفي. وهذا لا يعني أنه كان يقول بالحقيقتين، وإنما يعني أنه يمكن النظر إلى الدين من زاويتين مختلفتين.

والحقيقة التي ينبغي أن نؤكد عليها في هذا المقام تتمثل في أنه لابد من التقليل من شأن هذه الرواية باعتبارها أساساً للحكم على ابن رشد بالإلحاد، وذلك لبعض الاعتبارات التي يمكن أن نذكر منها :

---

(١٢) انظر : أحمد أمين : ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦، ج٣ ص ٢٦٢ – ٢٦٣.

(١٣) انظر : المرجع السابق، ج٣ ص ٢٦١.

- إن الرواية التي أشرنا إليها إنما هي من قبيل روايات الآحاد. إذ لم يذكرها إلا مؤرخ واحد فقط. ولو كانت هذه الرواية صحيحة لذكرها المؤرخون الذين عاصروا ابن رشد أو جاءوا بعده مباشرة. ولكن هذا لم يحدث.

- إن الحادثة المذكورة في هذه الرواية. وهي توقع قدوم ريح صرصر عاتية على بلاد الأندلس. ليس لها أي ذكر في مختلف المصادر التاريخية. لذلك. فإنه من المرجح أن تكون هذه الرواية مختلقة لإضعاف مكانة ابن رشد.

- إذا كان ابن رشد يتحدث عن الوظيفة الأخلاقية للدين، فإن ذلك لا يعني أنه كان يقدح في قدسية القرآن الكريم، خاصة وأنه كان يعتبره المصدر الأول للتشريع الإسلامي.

الوظيفة الأخلاقية للدين

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن ابن رشد لم يكن يطعن في صحة القصص القرآنية بقدر ما كان ينظر إليها على أنها من الأمور التي تؤدي إلى تمسك الإنسان بالفضائل .

والذي يؤيد ذلك أن فيلسوف قرطبة قد أشار إلى الجانب الأخلاقي في الأحكام الشرعية عندما قال :

« وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية » .

« فمنها : ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره ، وفي هذا الجنس تدخل العبادات ، وهذه هي السنن الكرامية » .

« ومنها : ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة ، وهذه صنفان : السنن الواردة في المطعم والمشرب ، والسنن الواردة في المناكح » .

« ومنها : ما يرجع إلى طلب العدل ، والكفّ عن الجور ، فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال ، والتي تقتضي العدل في الأبدان ، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات ، لأن هذه كلها إنما يُطلب بها العدل».

« ومنها : السنن الواردة في الأعراض » .

« ومنها : السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها ، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء ، وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل ، والزكاة

تدخل في هذا الباب من وجه ، وتدخل أيضاً في بـــاب الاشـــتراك في الأمـــوال ، وكذلك الأمر في الصدقات » .

« ومنها : سنن واردة في الاجتماع الذي هو شـــرط في حيـــاة الإنســـان، وحفظ فضائله العملية والعلمية ، وهي المعبَّر عنها بالرياسة ، ولذلك لزم أيضـــاً أن تكون سنن الأئمة والقوّام بالدين » .

«ومن الستّـــة المهمة في حين الاجتماع : السنُن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن ، وهو الذي يسمى : النهي عـــن المنكـــر والأمـــر بالمعروف ، وهـــي المحبة والبغضة (أي : الدينية) التي تكون إما من قبل الإخـــلال بهذه السنن ، وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة » .

« وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التي هي : فضيلة العفة ، وفضيلة العدل ، وفضيلة الشجاعة ، وفضيلة الســـخاء ، والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل »[١٤].

وهنا يمكن الإشارة إلى أن قول ابن رشد ســـالف الـــذكر يؤكـــد علـــى أهمية النظرة الأخلاقية إلى مختلف جوانـــب الشـــريعة الإســـلامية . ومـــن هـــذا المنطلق ، فقد نظر ابن رشد إلى القصص القرآنيـــة لـــيس باعتبارهـــا حقـــائق أو وقائع تاريخية ، ولكن باعتبارها مواعظ أخلاقية .

(١٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص١٧٩٤ – ١٧٩٥ .

أسس الأديـــان

يمكن الإشارة إلى أن ابن رشد قد تحدث على نحو استطرادي غير مقصـــود عن جانب من جوانب فلسفة الدين، ونعني به مسألة أسس الأديـــان. أو الأصـــول العامة التي توجد في كل دين من الأديان التي يدين بهـــا الإنســـان علـــى تنوعهـــا واختلافها، من غير أن يقصد بذلك أن يخصص الحديث عن الدين الإسلامي.

وعلى أية حال، فإنه يمكن الإشارة إلى أن ابن رشد كان يرى أن الأســـس التي تقوم عليها الأديان جميعاً تتمثل في الاعتقاد بأمور ثلاثة هي :

(**أولاً**) : إن « الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد المـــوت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود ». والحقيقة أن ابن رشد كان محقاً في ذلـــك، إذ إن الأديان جميعها مع تنوعها واختلافها تقرر أن ثواب الإنسان أو عقابه على ما يقترفه من أمور في الحياة الدنيا ربما لا يكون في هذه الحياة الدنيا، وإنما يكون في الحياة التي يحياها الإنسان بعد الموت، وإن اختلف تصور هذه الحياة الأخروية من دين إلى آخر.

(**ثانيـاً**) : « كما اتفقـــت علـــى معرفـــة وجـــوده وصـــفاته وأفعالـــه (تعالى)، وإن اختلفت فيمـــا تقوله في ذات المبدأ وأفعالـــه بالأقـــل والأكثـــر» . ومن الواضـــح أن ابن رشد كان محقاً كذلك في إبداء هـــذا الـــرأي، إذ إنـــه مـــن الثابت، كما أشرنا إلى ذلـــك في غـــير هـــذا الموضـــع، أن جميـــع الأديـــان علـــى اختلافها وتنوعها تعتقد بوجـــود قوة أو عـــدة قـــوى فائقـــة للطبيعـــة هـــي الـــتي أوجدت هذا العالم وهي التي تدبر كائناته، وهذه القوة هـــي الإلـــه الـــذي صـــورته الأديان المختلفة بصور تختلف باختلاف الشعوب والمجتمعات.

(**ثالثاً**) : « وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال »[١٥]. ومن الواضح أن ابن رشد كان يقصد بالأفعال التي توصل إلى السعادة الأخروية العبادات والطقوس الدينية التي يقدمها أرباب كل دين إلى الإله، والتي تختلف من دين إلى آخر كما هو معلوم.

هكذا أشار ابن رشد إلى أن هناك أسساً ثلاثة تقوم عليها الأديان على تنوعها واختلافها، وهي :

١- الاعتقاد بالثواب والعقاب الأخرويين.

٢- الاعتقاد بوجود الله.

٣- ضرورة القيام بالعبادات التي توصل إلى السعادة الأخروية.

والحقيقة أن ابن رشد قد نحا نحو الصواب عندما ذكر ذلك، إلا أن إيجاز أقواله في هذا الصدد كان عائقاً عن الحديث عن ابن رشد باعتبار أنه أحد فلاسفة الدين الذين ظهروا قبل ظهور هذا الفرع المستحدث في الفلسفة.

---

(١٥) أبو الوليد بن رشد : تهافت التهافت، تحقيق دكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠١، ص ٥٥٥.

كلمة ختامية

هكذا، فإننا قد تحدثنا في الصفحات السابقة عن الإطار العام للدراسات العلمية للأديان. وقد تركز اهتمامنا على الحديث بصفة خاصة عن علم مقارنة الأديان باعتباره أهم مجال من مجالات الدراسة العلمية للأديان، وباعتبار أنه يمثل جانباً مهماً من جانبي علم الأديان، وهما: تاريخ الأديان ومقارنة الأديان.

وإذا كان قد ثبت لدينا بما لا يدع مجالاً للشك أن مفكري الإسلام كانوا أول من خاض في الحديث عن الدراسات العلمية للأديان، فإننا قد وكزنا حديثنا فيما سبق عن الإطار العام لعلم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، من حيث نشأته وصلته بالفكر الفلسفي الإسلامي ومنهج البحث فيه. كما تحدثت عن كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني باعتباره أحد النماذج المهمة لجهود مفكري الإسلام في هذا المجال.

وإذا كنت لا أود، في هذا المقام، أن أقدم تلخيصاً لما ورد في الفصول السابقة، فإني أكتفي هنا بالإشارة إلى بعض القضايا العامة التي تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وذلك في شيء من الإيجاز على النحو التالي:

(أولاً) : إنه قد اتضح مما سبق بيانه أن مفكري الإسلام كانت لديهم إسهامات لا يمكن إغفال قيمتها العلمية في مجال علم مقارنة الأديان.

(ثانياً) : إن نشأة هذا العلم على أيدي مفكري الإسلام كانت إسلامية خالصة. إذ إنه قد نشأ نتيجة لعدد من العوامل الداخلية التي تتعلق بالفكر والواقع الإسلاميين فضلاً عن الدين الإسلامي نفسه.

(ثالثاً) : لا أحسبني مبالغاً أو مجانباً للصواب إذا قلت: إن مفكري الإسلام كان لهم فضل السبق في وضع وترسيخ أسس ودعائم هذا العلم، حيث إنه من

الثابت تاريخياً، فيما أعلم، أنه لا توجد كتابات عن مقارنة الأديان لدى أهل الأمم الأخرى السابقة على المسلمين على نفس المستوى من العمق والنضج اللذين وُجدت عليهما لدى مفكري الإسلام.

(**رابعاً**) : لا أحسبني أيضاً مبالغاً أو مجانباً للصواب، إذا قلت: إن الكتابات العربية الإسلامية في مجال علم مقارنة الأديان تكاد أن تضارع الكتابات الحديثة في هذا الصدد. وربما تفوقت عليها في نقطة أساسية تتعلق بالهدف أو الغاية من الخوض فيها. فلقد نشأت الدراسات المقارنة للأديان في الفكر الإسلامي بهدف التعرف إلى الأديان الأخرى فقط. فهو إذن هدف علمي خالص. بينما نشأت هذه الدراسات في الفكر الغربي الحديث لتحقق أغراضاً تبشيرية وأهدافاً استعمارية، وإن جاءت الأهداف العلمية في مرحلة تالية.

(**خامساً**) : لابد من الاعتراف بأن الكتابات الغربية المعاصرة في مجال علم مقارنة الأديان تتفوق على الكتابات العربية الإسلامية في هذا المجال من حيث الدقة والعمق والتوثيق بالمعلومات المعروضة. وهذا أمر طبيعي كان لابد أن يحدث نتيجة للتطور العلمي الهائل، ليس فقط في مجال مناهج البحث العلمي، وإنما أيضاً في مجال اكتشاف الوثائق والكتب الدينية والاطلاع عليها في لغاتها الأصلية. وهذا ما لم يكن متوفراً لدى مفكري الإسلام في العصور الماضية.

(**سادساً**) : لابد من الإشارة إلى أنه على الرغم من أن إسهامات مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان لا يمكن إغفال قيمتها العلمية، فإنه من الملاحظ أنه لم تظهر لديهم أبحاث عميقة ومنظمة ومفصلة حول القضايا النظرية ذات الطابع التأملي المجرد التي تتعلق بالدين، وهي التي تعرف بفلسفة الدين، وهي الثمرة الحقيقية أو الهدف الأساسي من البحث في علم مقارنة الأديان. وأعترف هنا أنني لا

أستطيع أن أقدم تبريراً مقبولاً لذلك. إلا أننا ينبغي أن نستدرك هنا فنذكر أنه كانت توجد لدى مفكري الإسلام أبحاث في مجال فلسفة الدين وإن لم تكن على نفس المستوى الذي كانت عليه في مجال الدراسات المقارنة للأديان.

هذه هي أهم القضايا التي أمكنني التوصل إليها بناءً على هذه الدراسة المتواضعة لجهود وإسهامات مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان.

وبعد أن تحدثنا عن جهود مفكري الإسلام في مجال علم مقارنة الأديان، فإننا قد أوردنا فصلاً أخيراً عقدناه للحديث عن فلسفة الدين عند ابن رشد، باعتبار أن فلسفة الدين هي الثمرة المباشرة للدراسات المقارنة للأديان، وباعتبار أن ابن رشد كان أحد مفكري الإسلام الذين تحدثوا في هذا الموضوع، وذلك مع أنه لم يفرد كتاباً مستقلاً أو جزءاً خاصاً من مؤلفاته للبحث في هذا الموضوع، وإنما جاءت آراؤه فيه على نحو عابر واستطرادي، شأنه في ذلك شأن العديد من مفكري الإسلام الذين أدلوا بدلوهم في مجال فلسفة الدين.

وفي هذه المناسبة، فإني أود أن أشير إلى حقيقة مهمة مؤداها أنه إذا كان من الثابت أن فلسفة الدين تعتبر من المباحث الفلسفية الحديثة والمعاصرة، فإننا قد وجدنا مع ذلك أن بعض مفكري الإسلام كان لهم فضل السبق في بحث مثل هذه الموضوعات. وهذه مسألة قد نتناولها بالدراسة في غير هذا الموضع.

وختاماً، فإنني أود أن أشير إلى أن البحث في مجالي علم مقارنة الأديان وفلسفة الدين مازال في حاجة إلى جهود العديد من الباحثين والدارسين في مجال الدراسات الإسلامية. إذ إن دراسة مثل هذه المجالات لم تنل حتى الآن حظها من البحث والدراسة.

أهم المصادر والمراجع

المصادر العربية

١- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق دكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت بلا تاريخ.

٢- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق دكتور محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣.

٣- ابن رشد: الكليات في الطب، تحقيق دكتور سعيد شيبان ودكتور عمار الطالبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

٤- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق ماجد الحموي، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٥.

٥- ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق دكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠١.

٦- ابن رشد: رسائل ابن رشد الطبية، تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٥.

٧- إخوان الصفا: الرسائل، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٧.

٨- البيروني (أبو الريحان): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر أباد الدكن ١٩٥٧.

٩- الرازي (الإمام فخر الدين): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨.

١٠- السكسكي (عباس بن منصور): البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، دار التراث العربي، القاهرة ١٩٨٠.

١١- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٨.

١٢- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم): مصارعة الفلاسفة، تحقيق سهير محمد مختار، القاهرة ١٩٧٦.

١٣- عبد الجبار (القاضي): المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق محمود الخضيري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة بلا تاريخ.

المراجع العربية

١- ابن الشريف (محمود): الأديان في القرآن، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣.

٢- أبو سعدة (دكتور محمد حسيني): الفكر النقدي عند الشهرستاني. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية ٢٠٠٣.

٣- الأطير (حسني يوسف): المذهب الدهري عند العرب، القاهرة ١٩٨٤.

٤- الجوهري (دكتور محمد محمود): الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٣.

٥- الخشاب (دكتور أحمد): علم الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، دار الاتحاد العربي، القاهرة ١٩٧٠.

٦- الخشاب (دكتورة سامية مصطفى): دراسات في علم الاجتماع الديني، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٣.

٧- السحيباني (الشيخ محمد بن ناصر): منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، دار الوطن، الرياض بلا تاريخ.

٨- السرياقوسي (دكتور محمد أحمد مصطفى): التعريف بمناهج العلوم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٦.

٩- الطويل (دكتور توفيق): في تراثنا العربي الإسلامي. سلسلة عالم المعرفة (رقم ٨٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٥.

١٠- العابد (محسن): مدخل إلى تاريخ الأديان. سوسة ١٩٧٣.

١١- العبد (دكتور عبد اللطيف محمد): دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٩.

١٢- النشار (دكتور علي سامي): نشأة الدين، مكتبة الخانجي، القاهرة بلا تاريخ.

١٣- أمين (أحمد): ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦.

١٤- بيومي (دكتور محمد أحمد): علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨١.

١٥- تركي (دكتور إبراهيم محمد): نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١.

١٦- تركي (دكتور إبراهيم محمد): أزمة الرشدية العربية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٣.

١٧- تركي (دكتور إبراهيم محمد): قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٦.

١٨- تركي (دكتور إبراهيم محمد): في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٦.

١٩- تركي (دكتور إبراهيم محمد): علم الكلام بين الدين والفلسفة، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى – القاهرة ٢٠٠٩.

٢٠- تركي (دكتور إبراهيم محمد): البحث العلمي أسسه ومناهجه، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى – القاهرة ٢٠١٠.

٢١- تركي (دكتور إبراهيم محمد): البحث الفلسفي ومناهجه، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى – القاهرة ٢٠١٠.

٢٢- جعفر (دكتور محمد كمال): في الدين المقارن، دار الكتب الجامعية، القاهرة بلا تاريخ.

٢٣- حب الله: الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بلا تاريخ.

٢٤- حلمي (دكتور مصطفى): الإسلام والأديان، دار الدعوة، الإسكندرية ١٩٩٠.

٢٥- حمود (دكتور هادي حسين): منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية، دار القادسية للطباعة، بغداد ١٩٨٤.

٢٦- دراز (محمد عبد الله): الدين، دار العلم، بيروت ١٩٧٠.

٢٧- زكي (عزت): الأخلاقيات في محيط الفكر والديانات، دار الجيل للطباعة، بيروت ١٩٧٤.

٢٨- سعفان (حسن شحاته): الدين والمجتمع (دراسات في علم الاجتماع الديني)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٨.

٢٩- شلبي (دكتور أحمد): مقارنة الأديان، الجزء الأول (اليهودية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٤.

٣٠- صبحي (دكتور أحمد محمود): في علم الكلام، الجزء الثاني (الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥.

٣١- صبحي (دكتور أحمد محمود): هاؤم اقرأوا كتابيه، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٥.

٣٢- صيام (شحاته): الدين الشعبي في مصر، سلسلة الفكر الاجتماعي، رامتان للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٥.

٣٣- عزت (أحمد): الدين والعلم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٨.

٣٤- عيسوي (دكتور عبد الرحمن) وآخرون: سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٢.

٣٥- غلاب (دكتور محمد): الفلسفة الشرقية، القاهرة ١٩٣٨.

٣٦- فوزي (عصام): أنماط التدين في مصر (مدخل لفهم التفكير الشعبي حول الدين)، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، دمشق ١٩٩٢.

٣٧- قاسم (دكتور محمد محمد): المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠.

٣٨- محمود (دكتور عبد القادر): الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.

٣٩- موسى (دكتور جلال محمد عبد الحميد): منهج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢.

٤٠- نجيب (دكتور عمارة): الإنسان في ظل الأديان، مكتبة المعارف، الرياض بلا تاريخ.

٤١- هلال (دكتور إبراهيم إبراهيم): الدين والمجتمع، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٦.

٤٢- وافي (دكتور علي عبد الواحد): الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٩٧١.

المراجع المترجمة إلى العربية

١- باستيد (روجيه): مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة دكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥١.

٢- بوكاي (موريس): القرآن الكريم والتوراة والإنجيل (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة) ، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩.

٣- بيرت (سيريل): علم النفس الديني، الترجمة العربية، دار الآفاق العربية، بيروت ١٩٨٥.

٤- رينان (إرنست): ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧.

٥- سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، ترجمة دكتور محمود فهمي حجازي ودكتور فهمي أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧.

٦- شتيرن (س. م.): أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، دار الشعب، القاهرة بلا تاريخ.

٧- فان دالين (ديوبولد. ب.): مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ترجمة محمد نبيل نوفل وسليمان الخضري الشيخ وطلعت منصور غبريال، مراجعة دكتور سيد أحمد عثمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

٨- كاور (جونيندار): البيروني رائد من رواد الدراسة المقارنة للأديان، ترجمة دكتور محمد أكرم سعد الدين، مقال بمجلة الثقافة العالمية العدد (رقم ٣٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٧.

٩- لوبون (غوستاف): حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩.

١٠- متز (آدم): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الخانجي ودار الكتاب العربي، القاهرة - بيروت ١٩٦٧.

الموسوعات والمعاجم العربية

١- ابن منظور: لسان العرب. دار المعارف. القاهرة بلا تاريخ.

٢- التهانوي (محمد علاء الدين): كشاف اصطلاحات الفنون. استانبول ١٣١٧ هجرية.

٣- الجرجاني (السيد الشريف عليّ بن محمد بن عليّ): التعريفات. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٩٣٨.

٤- صليبا (دكتور جميل): المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت ١٩٧١.

٥- مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠.

المراجع الأجنبية

1- Argylel (M.): Religious Behaviour, London 1958.

2- Burtt (E. A.): Types of Religious Philosophy, New York 1951.

3- Hugal (B. F. V.): Essays and Addresses on Philosophy of Religion, London 1949.

4- James (W.): The Varieties of Religious Experience, New York 1932.

5- Mepherson (T.): The Philosophy of Religion, London 1965.

6- Oate (W.): Religious Factors in Mental Illness, New York, 1955.

7- Schneider (L.): Religion, Culture and Society, New York 1964.

8- Thouless (R. H.): An Introduction to The Psychology of Religion, Cambridge 1928.

9- White (V.): God and The Unconscious, An Encounter Between Psychology and Religion, London 1964.

(**ثالثاً**) : لقد كان هناك توافق بين أخلاقيات مهنة الطب في نظر ابن رشد وبين بعض القضايا الأصولية في الفقه. وقد تمثل ذلك في التسليم بضرورة دفع أقوى الضررين. ولذلك، فإن ابن رشد كان يرى أنه يجب على الطبيب أن ينظر إلى أقوى الضررين فيحاول دفعه[8].

(**رابعاً**) : لقد كان ابن رشد مهتماً بالالتفات إلى البعد الديني دائماً، وقد تجلى ذلك في بحوثه الطبية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما ذكره بصدد مهمة الطبيب الحقيقية التي تتمثل في أن يبذل قصارى جهده في علاج المرض بغض النظر عن النتيجة، وهذه الفكرة تتضح من قوله عن صناعة الطب بأنها « ليست غايتها أن تبرئ ولابد »[9]. وهنا توجد لمحة من ابن رشد الفقيه لبيان مدى توكل الطبيب على الله عندما يقوم بواجبه على أكمل وجه ويفوض النتيجة إلى الله. ومن المعلوم أن فكرة « التوكل على الله » إنما هي فكرة دينية خالصة. وقد أدخلها ابن رشد في نظرته إلى صناعة الطب لأنه كان يسلم بالعلاقة التكاملية بين الدين والعلم.

(**خامساً**) : ووصلاً بما سبقت الإشارة إليه من الحديث عن العلاقة التكاملية بين العلم والدين بصفة عامة وبين الطب والفقه بصفة خاصة من وجهة نظر ابن رشد، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن ابن رشد قد لخص الحكم الفقهي المتعلق بالمسؤولية الطبية فقال: إن الطبيب إذا أخطأ في فعله وكان من أهل المعرفة، فلا شيء عليه في النفس والدية على العاقلة (يعني العصبة) ، أي أنه يمكن أن يدفع الدية من ماله أو يدفعها أهله. وإن لم يكن من أهل المعرفة، فعليه الضرب والسجن والدية،

(٨) انظر: ابن رشد : رسائل ابن رشد الطبية، ص ٤٠٧.

(٩) انظر : ابن رشد : الكليات في الطب، ص ١٩.

لأنه قد مارس مهنة الطب بغير معرفة بها مما أدى إلى خطئه [١٠]. فمن الواضح أن ابن رشد قد ربط هنا بين الفقه والطب عندما تحدث عن حكم الشرع فيما قد يقع فيه الطبيب من أخطاء. الأمر الذي يعني أنه لابد من التأكيد على وثاقة العلاقة بين العلم والدين في نظر ابن رشد.

وإذا كنا قد انتهينا حتى الآن إلى التسليم بأن ابن رشد كان يؤكد على وجود علاقة تكاملية بين الدين والعلم، أي أنه لم يكن من القائلين بوجوب الفصل بين العلم والدين لاختلاف مجال كلٍّ منهما، وقد تأيدت هذه الفكرة الرشدية بالعديد من عبارات فيلسوف قرطبة كما وردت في كتبه، فإننا نجد أحد المؤرخين ينسب إلى ابن رشد قولاً مؤداه أنه كان يفصل فصلاً تاماً بين الدين والعلم، وذلك بالإشارة إلى نظرة ابن رشد الشكية لبعض القصص الدينية الواردة في القرآن الكريم (مثل قصة قوم عاد).

فقد رُوي في ذلك أنه قد شاع على لسان المنجمين في زمن ابن رشد حصول ريح شديدة تهلك الحرث والنسل، وأنها تكون كالرياح التي أرسلت على قوم عاد، فنُسب إلى ابن رشد أنه قال: « والله وجود قوم عاد ما كان حقاً، فكيف يكون سبب هلاكهم ؟! » [١١]. ولو صحت هذه الجملة عن ابن رشد لكان معناها أنه يعتقد أن عاداً وقصتهم أسطورة. ولذلك، فقد هاج عليه العوام، وقالوا: بأنه ينكر القرآن.

---

(١٠) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق ماجد الحموي، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٥، ص١٦٨٨.

(١١) انظر: ما ذكره عبد الملك الأنصاري عن ابن رشد في ملحق كتاب ابن رشد والرشدية، تأليف إرنست رينان، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧، ص٤٤٠.

المُحتَوَيَاتْ

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضــــوع	رقم الصفحة

الفصل الثالث

الدراسات العلمية للأديان في الفكر الإسلامي

(٦١ – ٧٨)

الفصل الرابع

نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي

(٧٩ – ٩٤)

الموضـــوع	رقم الصفحة

الفصل الخامس

صلة علم مقارنة الأديان بالفكر الفلسفي الإسلامي

(٩٥ - ١١٠)

الفصل السادس

منهج البحث في علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي

(١١١ - ١٣٦)



الموضـــوع | رقم الصفحة

الفصل الثامن
فلسفة الدين عند ابن رشد
(١٧٩ – ٢٠٢)

صدر حديثاً للمؤلف (*)

١- في الفكر الإسلامي المعاصر (مقالات تذكارية).
٢- ما الفلسفة ؟
٣- علم الكلام بين الدين والفلسفة.
٤- الفلسفة والفلاسفة في المشرق الإسلامي.
٥- التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته.
٦- مدخل إلى الفلسفة المسيحية في أوروبا إبّان العصر الوسيط.
٧- البحث العلمي أسسه ومناهجه.
٨- البحث الفلسفي ومناهجه.
٩- الفكر الأخلاقي عبر العصور.
١٠-مدخل إلى الدراسات العلمية للأديان.

تحت الطبع

١- مقدمة في فلسفة المعرفة.
٢- نشأة الكون بين الدين والفلسفة.
٣- ابن رشد في الحضارة الإسلامية.

(*) تطلب هذه الكتب حصرياً فقط من دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات. المحلة الكبرى — القاهرة — سوهاج

سنة النشر

2012

رقم الإيداع

7396

الترقيم الدولي I.S.B.N

978 – 977 – 386 – 915 – 5



المركز الرئيسي : مصر ـ المحلة الكبرى ـ السبع بنات ـ 24 شارع عدلى يكن
هاتف : 0020402224682 فاكس : 0020402220395 محمول : 0020123161984

الفروع : القاهرة ـ 38 شارع عبد الخالق ثروت ـ الدور الثالث
هاتف : 002023958860 فاكس : 0020223911044 محمول : 0020122212067

المطابع : مصر ـ المحلة الكبرى ـ السبع بنات ـ 57 شارع رشدى
هاتف : 0020402227367 فاكس : 0020402220395 محمول : 0020169861486

تابعونا عبر الإنترنت
www.darshatat.com
البريد الإلكتروني
info@darshatat.com

